فؤاد البعلي

ابن خلدون

رائد العلوم الاجتماعية والإنسانية؟



المحتويات

مقدمة

يعرض هذا الكتاب الآراء المتضاربة في شرح مفهوم " علم العمران" الخلدوني. كثير من هذه الآراء والشروحات أعطت ابن خلدون الأولوية أو الفضل في اكتشاف جوانب عديدة من العلوم الاجتماعية. فهناك من يرى أن ابن خلدون هو "أول" من وضع أسس العلوم الاجتماعية، أو على وجه التحديد، إنه "مؤسس" فلسفة التأريخ، و "أول" عالم اجتماع، والمفكر الذي وضع الأساس الرئيسي للأثنولوجيا، و "الرائد" في علم السياسة، و"الأب" لعلم الاقتصاد، ومن أوائل من اهتم بدراسة علم الجغرافية البشرية وعلم التربية الاجتماعية. (انظر الفصل الثاني ـ الفصل التاسع).

الغرض من دراستنا، التي شملت أكثر من ٣٠٠ مرجع، ليس فقط عرض التفسيرات المتباينة بل وأيضاً معرفة أسباب هذا التضارب في معنى العلم الخلدوني. لقد وجدتْ دراستنا أن تلك المراجع العديدة تتفق على أن "علم العمران" علم، ولكنها تختلف في شرح معنى موضوع" العمران". ويمكن اعتبار دراستنا أول محاولة في تطبيق قواعد أو خصائص العلم الحديث (science) على مفهوم العلم الخلدوني. وقد توصلت هذه الدراسة إلى نتيجة هي أن خصائص العلم الحديث المهمة تنطبق حقاً على كلمة أو مفهوم "علم" التي استخدمها ابن خلدون في مقدمته. هذه النتيجة تقودنا إلى المرحلة التالية: فحص الآراء العديدة التي ذكرت أن كثيراً من أفكار ونظريات ابن خلدون سبقت آراء بعض المفكرين المحدثين والمعاصرين. (انظر الفصل العاشر).دراستنا هذه لا تنكر *الواقع* بأن *ابن* خلدون يعود *إلى القرن الرابع عشر*، وأن بعض تعميماته لا يمكن تطبيقها في الوقت الحاضر. غير أن هذا الموقف يجب أن لا يمنع أحداً من اختيار أجزاء من أفكاره التي ما تزال صحيحة والتي يمكن مقارنتها بالفكر "الحديث" أو الفكر

"المعاصر". وفي هذه الحالة، لا يمكن أن يُقال إن أفكار ابن خلدون مبالغ فيها، كما ليس هناك انتقاص من قيمة أو أهمية الفكر الحديث والمعاصر.

وكي نعرضَ آراء ابن خلدون في مواضع معينة تتعلق بالعلوم الاجتماعية، فقد اعتمدنا على نصوص من مقدمته. الحق يجب أن يُقال: ان أفكار ابن خلدون المهمة في **المقدمة** لا تجتمع في مكان واحد أو تحت عناوين معينة، كما أنها تعاني أحياناً من التكرار. لذا قمت بجمع وترتيب وتنسيق آرائه المبعثرة هنا وهناك في كتابه، بأمانة علمية. الأمانة العلمية والموضوعية أيضاً تم تطبيقها على كل ما اقتبسناه من المصادر العربية والأجنبية.

أخيراً، هناك من يقول ان ما كتب عن ابن خلدون كثير جداً ولا حاجة للمزيد. نحن لا نؤيد ذلك الرأي، فهل يحق لنا أن نقول ان المؤلفات عن أفلاطون وأرسطو ودوركهايم وكارل ماركس، مثلاً، يجب أن تقف عند حدها؟ نحن نؤيد قول المفكر العربي عبد المجيد مزيان: "إننا لنتعجب من الذين يلومون على الباحثين مبالغتهم في الاعتناء بابن خلدون، إذ لا زلنا نرى أن الأبحاث التي صدرت عنه غير كافية حتى الآن للإحاطة بجميع جوانب مهام وأهداف العمران الخلدوني" (مرجع ١٠٨، ص ٤٠٥). *

فؤاد عبد الغني البعلي

*يقدم المؤلف شكره الجزيل للاستاذ فيصل عبدالله و للسيدة منى البعلي لمساعدتها القيمة و منها الاشراف على طبع الكتاب .

الفصل الأول

خلفية ابن خلدون

الملاحظ مما نشر عن ابن خلدون [١] أن هذا المفكر حصل على قليل من القدح وكثير من المدح. من الصفات الإيجابية هي جهوده الواضحةُ التي أنتجت علماً واقعياً في وقت كان العالم الإسلامي يغوص في عصور مظلمة، ولأجل فهم خلفية ابن خلدون ، يحاول هذا الفصل الإجابة على الأسئلة التالية: هل كان مؤلف **المقدمة** مفكراً عبقرياً ؟ هل يعود نسبه إلى العرب ؟هل كان متديناً ؟ وهل بالإمكان اعتبار **المقدمة** عملاً عظيماً ؟

عبقري؟

هل ابن خلدون مفكر عبقري ؟ إجابة بعض الكُتاب كانت إيجابية ، من هؤلاء: الوردي(مرجع ١٢٧، ص ٥١٩ و ٥٢٤)؛ سوروكن (مرجع ٢٩٥، ص٥٤)؛بيكر . ويارنز (مرجع ١٦٣ ،ص٢٦٧)؛ الجابري (مرجع ٢٨ ،ص ٢٦٠)؛ شلايفر (مرجع ٢٨٤ ،ص٢٢٥)؛ فليشر(مرجع ٢٠٣ ،ص٦٤)؛ كووك (مرجع ١٨١ ،ص ٢٧و ٣٣) شبر (مرجع ٢٨٨ ،ص٥٩٠)؛ نشأة (مرجع ٢٥٨ ،ص٤٣١)؛فرّوخ(مرجع ١٩٩ ،ص١٤٦ ومرجع ٩٣، ص ٣٥٩و ٣٨٠)؛ عياش(مرجع ٨٩ ،ص٤٠)؛ اسماعيل(مرجع٨، ص١٠٣)؛ خليل (مرجع ٤٤ ،ص٦٤)؛ لاكوست(مرجع ٢٣٣ ،ص ٢٥٣ومرجع ٢٣٤، ص ١٤)؛ سليمان (مرجع ٢٣٣ ،ص١١)؛ وافي (مرجع ١٣٤)؛كرّو (مرجع ١٠١ ،ص٢٦ و ٢٧)؛ عبد المولى (مرجع ٧٨، ص٦)؛ الخضيري(مرجع ٤٢، ص٣٦-٣٧و ٣٩)؛يوسف (مرجع ١٣٠، ص٩)؛ أحمد (مرجع ٧،ص ٢٤٥)؛ لابيكا (مرجع ٢٣١، ص ١٩)؛ قربان (مرجع ٩٦ ،ص ٩ و ٤٠و ٤٠٦)؛ مرحبا(مرجع ١٠٦، ص٢٤)؛نصّار (مرجع ٢٥٩ ،ص٢٦و١٠٩ ،و٢٨٤ و ٢٨٧)؛ رعد (مرجع ٥٤، ص٤٥٠)؛ عبد الله (مرجع ٧٧، ص ٢٣و ٢٤)؛ربيع (مرجع ٢٧١، ص١٨ و مرجع

٥٢، ص ٢٣٦)؛ غـــلاب (مـــرجع ٩١، ص ٢٤)؛الدشـــراوي (مـــرجع ٤٧،ص٥٠٥و٥٠٩و٥١٢)؛ علي (مـرجع ١٣٦،ص٧) الزريبي (مـرجع ٥٦، ص٥١٩ و٥٢٢)؛ فـان ويسندونك (مرجع ٣١٠،ص ١٧٥)؛ عـفـيـفي(مرجع ٨٥، ص ٥٩٠)؛ الذوادي(مرجع ٤٩،ص١٧)؛ نويهض(مرجع ١١٩، عدد ١٢٥٠٧)؛ والحاجري (مرجع ٣١، ص ١٤٥).

وهناك من وصف ابن خلدون بأنـه ((عبـقـري مبـدع)) (مـرجع ٢٥٨، ص ٢١)، وأنه موهوب بتبصره اللامع عن العالم الذي كان يعيش فيـه (مرجع ٢٧٥، ص ٣٠٨)، و((متـقـدم على فـكر ومفكري عصره)) (مـرجع ٢٢٦، ص ١٩٢). ويعـتـقـد توينبي (oynbee)أن ابن خلدون يستحق صفة العبقرية وذلك لإنجازاته ومآثره الفكرية ، ففي وقت قصير أنشأ فلسفة تأريخ يمكن اعتبارها أعظم الأعمال في هذا المجال ، بحيث لم يستطع أي عقل في أي مكان القيام بها من قبل (مرجع ٣٠٢، ص ٣٢١ و٣٢٢ و٤٦٧). وقد أيد نيـكلسـون هذا الوصف لقـابليـة ابن خلدون الفكرية، و أضـاف أنه لم يكن هناك بين المسلمين من استطاع أن يحذو حذو ابن خلدون في صياغة أفكار شاملة جامعة وفلسفية في وقت واحد (مرجع ٢٦١، ص٤٠). وقد عبر الذوادي برأي قريب من هذا ، حيث قال ان ابن خلدون يعـتـبـر ((ظاهرة فـريدة فـي مـيـدان الفكر الاجـتـمـاعـي)) (مـرجع ١٨٧، ص٢١٠ . انظر أيضـا نور ، مـرجع ١١٤، ص ١١٧؛و بورحـيـل، مـرجع ٢٦، ص ٣). وهناك ملاحظات أخرى بهذا الشأن : ابن خلدون ((عالم اجتماعي فذ)) (فرّوخ ، مرجع ٩٣ ، ص ٣٥٩)؛ مبـدع ((في مـيـدانه وبحوثه ودراساته المفيـدة)) (البيـاتـي ، مرجع ٢٧، ص ٢ و ١١٤ و ٢٧٠)؛ ((من أعظم المفكرين النظريين)) (فيـشـل ، مرجع ٢٠٢، ص ١-٢)؛ ((من أعظم المفكرين في العـالم ... كونه أول من درس الاجتـمـاع البشـري بطريقة واقـعـيـة)) (الوردي، مرجع ١٢٦، ص١)؛ ((واسع التـصـور والذكـاء)) (مرجع ٣٠٦، ص ٥٦) و ((صاحب فكرعقـلاني نفاذ وتفكير معرفي خارق)) (شمس الدين ، مـرجع ٦٧، ص ١٦)، فـهـو ((عـمـلاق، بـسـبب إنجـازاته وإسـهـامـاته الرائعـة للعلوم الإنسـانيـة)) (روزنثـال، مرجع ٢٧٧، ص ١٤ رومـانيـة) ، على الرغم من وصف البعض بأنها ((مشابهة للفكر الإغريقي)) (مرجع ١٠، ص٥٣).

لقد اتُهم ابن خلدون بأنه متبجح ومضلل من الناحية الفكرية، وأن عيبه الأكبر هو أنه كان ((من الانتهازيين المنافقين)) وأن الانتهازية يمكن أن نراها في ((سلوكه الشخصي وفي نظريته الاجتماعية معاً . فهو يشجب كل من يثور على الوضع الاجتماعي الراهن، إذ يعتقد أن الوضع الاجتماعي سائر على قوانين كقوانين الطبيعة ، ولا بد للإنسان ... أن يجاري الوضع ويخضع له دون أن يفكر في تغييره أو إصلاحه. وقد كان ... نفسه يجاري الوضع القائم ويتملق له بشكل غريب)) (الوردي، مرجع ١٢٦، ص ٢٣٧ ومرجع ١٢٧، ص ٥١٩) إلى درجة تضحيته ((بالدين والأخلاق في سبيل أطماعه الضخمة)) (طه حسين ، مرجع ٣٥، ص , ٢٥ انظر أيضاً سليمان / مرجع ٦٣، ص ٤٢٧). ويضيف زيعور (مرجع ٥٨، ص ٥٤) إن ((النرجسية عند ابن خلدون تضخم الوعي بقيمة الذات وتسفيل الخصم)) . في الواقع ، ان ابن خلدون كتب عن نفسه وكان فخوراً بأجداده بسبب انجازاتهم العديدة، (انظر مثلاً مرجع ٢٨٥، ص ٤٢). ومع ذلك ، وبعد أن تولى مناصب حكومية عالية، ((جعل لنفسه اعداءً بسبب شدة طبعه وصلابة خُلقه ، فقد أراد أن يُبطل ، أو يمنع، كثيراً من سوء الاستعمال الذي كان يُغضي عنه أسلافه ... . ويلُوح أنه في منازعاته ومؤامراته لم يتردد قط في تعريض نفسه للخطر، حتى ان من المحتمل أنه كان يبدو مجازفاً في الغالب ، وهذا يُفسر عدداً من نوائبه)) (مرجع ١٧١، ص ١١٣-١١٤). وكما قال فلنت إن ابن خلدون كان ((سياسياً بارعاً وموظفاً حاذقاً وعضواً متألقاً في المجتمع.. طموحاً في تحقيق الشهرة والسمو في السياسة والآداب معاً)) (مرجع ١٠١، من ١١٧-١١٨).

ومن الجدير ذكره ، أنه حتى هؤلاء الذين انتقدوا ابن خلدون اعترفوا مع ذلك بعظمته في تاريخ الفكر؛ فالسخاوي، مثلاً، أعلن بوضوح أن ابن خلدون كقاضي في مصر ((معروف جداً بصيانة العدل)) (البعلي -الوردي مرجع ١٥٥، ص٥). وقد أكد الوردي أن ذكاء ابن خلدون((العظيم أو تفكيره السليم)) جعلاهُ ((مفكراً ذكياً من الطراز الأول)) (مرجع ١٢٦، ص ١١٠و ١٩٨). بعض نقاد ابن خلدون كانوا مقتنعين بأن ابن خلدون كان ((متضلعاً في علمه)) (عنان، مرجع ١٩٤، ص١٢٢)، إذ استطاع أن يمدنا بآراء صائبة عميقة ((لا يمكن معها إلاّ أن نقرّ به بنوع ما من بعض الأذهانِ العظيمة في العصور الغابرة والحديثة ، فمثلاً تذكّرنا بعض تأملاته بتأملات أرسطو ومكيافيلي و مونتسكيو)) (طه حسين ، مرجع ٣٥، ص ١٠٦).

هل ابن خلدون عربي؟

معظم المراجع التي اعتمدنا عليها في هذا البحث ذكرت، بدون تردد أن ابن خلدون عربي الأصل [٢] . لكنَّ عدداً ضئيلاً من المراجع ذكرت أن ابن خلدون لم يكن عربياً ، وأنه ، حسب قول عنان ، ولد وترعرع في مجتمع البربر وتكلم ((بلسان وطنه البربر)) (مرجع ١٩٤، ص ١١٦-١١٧). كما ذكر كولوزيو أن ابن خلدون ((مؤرخ بربر عظيم)) (مرجع ١٧٨ ومرجع ١١٩ ص ١٦٣). انظر أيضاً شرف الدين ، مرجع ٦٧، ص ٧). ويشاركه في ذلك الرأي كل من طه حسين ومحمد جميل بيهم وسامي الكيالي وسامي شوكت (انظر كرّو ، مرجع ١٠١، ص ٤٤). في واقع الأمر ، ان ابن خلدون تفاخر في أصله العربي الحضرموتي (مرجع ١، ص٣). ومن هذه الآراء المتباينة استطاع فرانز روزنثال الذي ترجَمَ مقدمة ابن خلدون بكاملها إلى اللغة العربية (مرجع ٢٧٧) ، أن يصل إلى النتيجة الآتية : ((ان أصل ابن خلدون العربي عن آبائه وأجداده لا يمكن الشك فيه ، وإن كان بالإمكان وجود دم البربر و الأسبان في أوردته أيضاً. وما يقرر الأمر هو اعتقاده بأنه من أصل عربي ، وهذا ، بحد ذاته ، يمنحه هذا اللقب النبيل)) (مرجع ٢٧٧، ص ٣٤ روماني. انظر أيضاً نور ، مرجع ٢٦٢، ص ١٣٤ و ١٥٥ و١٥٨).

هل كان ابن خلدون ضد العرب؟

قبل عقود عديدة ، أثير الجدل بين بعض الكتّاب في ما إذا كان ابن خلدون ضد العرب. نقدم الآراء المتباينة أدناه:

يُعتبر عنان من أوائل من جَزَمَ بأن ابن خلدون كان بربراً بسبب شعوره القومي ضد غزاة وطنه ، إذْ ((أظهر كراهية وتحاملاً ضد العرب.. فهو يكيل المدح للبربر ويطري على مزاياهم [٣] . يبدو أن رأي عنان هذا متأثر برأي طه حسين فبعد تمحص نسب ابن خلدون التي تذكر عروبته، صرح طه حسين بأنه هذا الانتساب إلى العرب مشكوك فيه وباطل (مرجع ٢٢٢، ص ٢) انظر أيضاً عنان ، مرجع ١٩٤، ص ٣) . كما اعتقد لاكوست أن ابن خلدون لم يكن واضحاً في تحليله للعرب، إذ تعمد توجيه النقد الشديد لهم حين أشار إلى (نقائصهم)) ومنها ((الصعوبات التي يواجدونها : القسوة ،

المغالاة في الكرم، شدة الكراهية، والغيرة القاتلة)) (مرجع ٢٣٣، ص ١٨٣ . انظر أيضاً سارتون ، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧٦). أما المدافعون عن ابن خلدون فقد أكدوا أن هذه الخصائص التي ذكرها ابن خلدون كانت موجهة نحو البداوة. فقد اعتقد أن الذين في أعماق الصحراء هم عادة ((متوحشون)) أي منعزلون وبدائيون (انظر مرجع ٣٦ومرجع ٣٧ومرجع ١٠٨، ص ٣٧٨) . وفي محاولة لدحض رأي عنان فقد ذكر الحصري أن ابن خلدون استخدم كلمة ((العرب)) بمعنى البدو بصورة عامة. واستند الحصري على أصول ومعايير لغوية للبرهان على أن كلمة ((العرب)) مرادفة لكلمة ((البدو)) في زمانه وفي الوقت الحاضر على السواء (مرجع ٣٧ ، ص ١٥١-١٦٧ .أنظر أيضاً عياش ، مرجع ٨٩، ص ٢٣-٢٥ و ٢٩؛ ومرجع ٢٣٣، ص ١١٧-١٢٧؛ والحبابي ، مرجع ٢١٤، ص ٣٢٤؛ وباتسيفا ، مرجع ١٦٠، ص ١٩٢). وكان لتفسير الحصري هذا صدى فيما بعد، برز في كتابات كثيرين [٤] . فالوردي مثلاً يجزم بأن الموضوعية التي أكد عليها ابن خلدون في كتاباته يجب أن تساعدنا على تفسير غاياته ومواقفه نحو العرب. ويضيف الوردي (مرجع ١٢٦، ص٩٠):

> *يبدو أن الذين نسبوا إلى ابن خلدون نزعة التهجم على العرب إنما قرأوا مقدمته بمنظار المنطق القديم الذي يقول بأن النقيضين لا يمكن أن يجتمعا في شيء واحد. ولهذا كان رأيهم أنه مادام ابن خلدون ذمّ العربَ فليس من المعقول إذن أن يكون محباً لهم أو ميّالاً لمدحهم. ولو أن هؤلاء نظروا في المقدمة بعين المنظار الذي كان ينظر به ابن خلدون لما تورطوا في هذا الخطأ.*

إن ابن خلدون وهو الذي كان معجباً بالشعب العربي لم يكن شعوبياً [٥] كما اعتقد أحمد أمين ، وليس بربراً كما قال عنان. ويكفي هنا تأكيداً على هذه الحقيقة أن ابن خلدون دافع عن العرب ضد مواقف كثيرين من الكتّاب [٦] .

هل كان ابن خلدون متديناً؟

آراء الباحثين في هذا الشأن تختلف. اعتقد طه حسين ، مثلاً، أن ابن خلدون ليس رجل دين بحق بسبب سلوكه الشخصي المتقلب (مرجع ٢٢٢، ص ٢٣). كما اقترح ما يأتي : لو أن ابن خلدون أبعد نفسه عن التحيز عند البحث في المؤسسة الدينية

لاستطاع الابتعاد أيضاً عن إطلاق تعميمات ساذجة (مرجع ٣٥، ص ٨١). كما استنتج لاكوست أن ابن خلدون كان من هؤلاء المفكرين الذين تجنح آراؤهم نحو الفلسفة العقلانية ، غير أن هذا الاتجاه بحد ذاته لا يمكن أن يجعل منه ((زنديقاً)) (مرجع ٢٣٣، ص ١٢ و ٢٣١-٢٣٢و ٢٤٠ . انظر أيضاً خليفة ، مرجع ٤٣، ص٧). كما انتقد غبريللي أفكار ابن خلدون الرئيسة عن الدين واعتبرها مجموعة من افتراضات تتضارب مع الشعور الإسلامي. فإن مفهوم العصبية هو صورة مصغرة للروح الجاهلية الأرستقراطية وللشعور القبلي. كما أن مفهوم المُلك بغيض مقيت لا يبعث على الاحترام ويعارض فكرة الدولة الدينية أو خلافة المسلمين وظهرت بوضوح عند بني أمية الذين لم يكن قبولهم للإسلام كاملاً ، حسب رأي غبريللي(مرجع ٢٩٠، ص ١٤١).

وهناك انتقادات وآراء أخرى قد تتضارب فيما بينها:

* لا يعتبر ابن خلدون الدين ((ظاهرة اجتماعية ، بل إنها ظاهرة سماوية، هداية كشفها الله لبعض الأفراد الذين يتسمون بصفات أو غرائز معينة تجعلهم قادرين على نشر إرادة الله)) . هذه الفكرة تتميز بأنها((نزعة دينية)) (نور ، مرجع ٢٦٢، ص ١٩٤و ,١٩٧ انظر أيضاً الحصري، مرجع ٣٧، ص ٥٩٣و ٥٩٥).

*((لقد أقحم ابن خلدون الدين في تحليل **كل** الظواهر التي تسمى اليوم سوسيولوجية)) (وناس ، مرجع ١٢٨، ص ٧٧ التشديد منا).

* ما نجده في ابن خلدون ((هو غلبة الروح الدينية على اتجاهه في التفسيروالتعليل... ومن العسير أن نعثر في تأويلاته وتعليلاته على نزعة عقلية صريحة (Rationalist) وأنى لنا أن نظفر بها عند رجل يؤمن بالكهانة والرؤيا والسحر)) (مرجع ١٧ ، ص٣٣).

* ((يحق لنا أن ننتقد ابن خلدون على ذكره الشيطان والشياطين في عدة محلات من مقدمته، وعلى بحثه عن السحر بشيء من التفصيل في بعض الفصول من **المقدمة**)) (مرجع ٣٧، ص ٣٨).

* ((ترجع أهمية آراء ابن خلدون (في الدين)إلى أنه بحث الموضوع من جانب عقلي محض، وفق منهجه العقلاني الذي يُفسر فيه الأحداث والمواقف والتأريخ تفسيراً مادياً... وأن ابن خلدون في هذا النهج لا يتكلم عن أثر الدين كقوة روحية ، وعن أثر قيم الدين وتعاليمه في تحقيق النصر)) (النبهان، مرجع ١١١، ص ١٧٤).

* ((إن ابن خلدون كغيره من أبناء الأسر العريقة في ذلك العهد لا يستطيع أن

يتجرد من تعصبه لتراث أسرته وأجداده قليلاً أو كثيراً)). وهذا يفسر انتقاداته للشيعة (الوردي، مرجع ١٢٦، ص ١٢٧-١٢٨ . أنظر أيضاً فرّوخ ، مرجع ٩٣، ص ٣٩٤).

* ((في إطار الاستدلال الاحتجاجي يمكن تفسير استشهاد ابن خلدون بالآيات القرآنية ومتون الأحاديث ، إذ يتخذها حججاً لدعم النتيجة المطلوبة أو تيسير الاستنتاج من المقدمات)) (طه عبد الرحمن ((عن الاستدلال في النص الخلدوني))- رباط، ص ٦٥).

* ((ابن خلدون صوفي مقموع... لا يعني ذلك تحاملاً عليه ... لعل الرجل كان بلا أصدقاء كثيرين؛ أو بلا أقارب مُعينين))(زيعور، مرجع ٥٨ ،ص٥٧ و٧٢).

* ((يتكلم ابن خلدون بلسان الصوفي لا بلسان الفيلسوف)) (مرجع ٨٥، ص١٤٠).

عند تقييم هذه الآراء ، يجب أن يؤخَذَ بنظر الاعتبار تحليل ابن خلدون لمؤسسة الدين . قبل كل شيء، لأجل معرفة هل أن الفرد متدين أم لا فإن أول ما نحتاجه هو معرفة مفهوم ((الدين)) عند ذلك الفرد . بالنسبة لابن خلدون ليس للدين علاقة بنشاطات الناس الدنيوية ، إذ في واقع الأمر هؤلاء الناس لا يستطيعون عمل أي شيء بدون الخضوع إلى تيار الأحداث الاجتماعية.وعلى ضوء هذا التفسير فإن((التملق)) و((شيمة الغدر)) عند الفرد لا يمكن اعتبارهما مؤشراً على أن الفرد غير متدين . فلقد اعتبر ابن خلدون الدين ظاهرة اجتماعية. واستطاع ((البرهان على وظيفة الدين النافعة)) (سوروكن، مرجع ٢٩٤ ، ص ٣٠٨ س. انظر أيضاً مرجع ١٤٧، فصل٣). هذا يعني أنه ((تفهَّمَ تماماً القيمة الاجتماعية للدين)) (سارتون ، مرجع ٢٨١). وابن خلدون ، كمكيافيلي وفيكو ودوركهايم وغيرهم ، اعترف ((بأن الدين قوة عظيمة في تماسك الأفراد وأنه المصدر الأساسي في تضامن الجماعة الاجتماعية)) (مرجع ٢٩٩، ص ١٢). وقد كان الدين جزءاً لا يتجزأ من تفكير ابن خلدون الذي استطاع أن يتطرق إلى مفاهيم أخرى لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالدين . وما قاله عن الشيطان لم يؤثر على تفكيره الواقعي، ((بل إنه سار في معظم أبحاثه سيراً عقلانياً Rationalist تماماً)) (الحصري ، مرجع ٣٧، ص ٣٩و ١٢٠). ويضيف الحصري (مرجع ٣٧، ص ٣٨-٣٩):

لا شك في أنه يحق لنا أن ننتقد ابن خلدون على ذكره الشيطان والشياطين في عدة محلات من مقدمته ، وعلى بحثه عن السحر بشيء من التفصيل في بعض الفصول من هذه المقدمة . غير أنه يترتب علينا أن لا ننسى أبداً أن ابن خلدون كتب ذلك في عهد كان رجال الحكم والدين في أوروبا يقدمون على إحراق المئات بل الآلاف من المرضى والسحرة بقصد التخلص من شرور الشياطين المستولين على أبدان هؤلاء المرضى، والمسيطرين على أرواح هؤلاء السحرة... كما يجب علينا أن نتذكر دائماً بأن عدداً غير قليل من العلماء والمفكرين الأوروبيين ظلّوا يعتقدون بالسحر ويحبذون إحراق السحرة ، ولا يحجمون عن نشر المؤلفات في هذه المواضيع ، حتى بعد مضي مدة تناهز قرنين على وفاة ابن خلدون !

أما أن ابن خلدون يتحيز ضد الشيعة ، فإن الباحث يستطيع أن يلمح ((في ثنايا سطور مقدمته شيئاً من التشيّع ، ولعل هذا أتاه عن طريق أستاذه الآبلي على وجه من الوجوه)) (الوردي ، مرجع ١٢٦، ص١٣٦ . انظر أيضاً الحاجري ، مرجع ٣١ ص ١٤٥-١٤٧) . يقول الوردي: ((يبدو أن ابن خلدون كتب فصول مقدمته وهو في أطوار نفسية وفكرية مختلفة ، كشأن أكثر المفكرين العظام الذين يقعون تحت تأثير نزعات متناقضة)) (مرجع ١٢٦، ص١٣٨) . أما خطة ابن خلدون التي سار عليها ((في الإشادة بعلم الله وقدرة الله في آخر كل فصل من فصول **المقدمة**... فإن عدداً غير قليل من المفكرين في أوروبا عملوا مثل ذلك .. حتى بعد كتابة مقدمة ابن خلدون بعدة قرون)) (الحصري، مرجع ٣٧، ص ٣٩). ابن خلدون استخدمها لأن هذه هي العادة الجارية في وقته ، ولم تؤثر على دراسته وتعميماته للظواهر الاجتماعية(انظر بيكر وبارنز ، مرجع ١٦٣،ص٢٦٩).

لقد كان ابن خلدون متديناً، شديد الإيمان بدينه . ولكنه كما يقول الحصري (مرجع ٣٧، ص ٣٨):

لم يمزج وقائع التأريخ بأخبار الكهنة... ولم يحاول تفسير التأريخ بتأثيرات النجوم ، كما فعل جان بودن؛ كما أنه لم يكتف برد عوامل

التأريخ إلى مشيئة الله كما فعل بوسسوئه؛ ولا حاول اتخاذ التاريخ وسيلة لإثبات قدرة الله، كما فعل فيكو.. مع أنه كتب ما كتبه في هذه الصدد ، قبل جان بودن بمدة تناهز قرنين ، وقبل بوسسوئه بمدة تزيد على ثلاثة قرون، وقبل فيكو بمدة تقرب من ثلاثة قرون ونصف قرن ؛ مع أن هذه القرون التي أعقبت حياة ابن خلدون كانت من أهم أدوار الانقلاب وأسرع عهود التقدم في التأريخ البشري.

وهنا يتساءل الحصري : ((كيف يجوز لأحد أن ينكر على ابن خلدون مكانته العلمية لمجرد رجوعه إلى علم الله وقدرة الله في نهاية كل بحث من أبحاثه المختلفة)) (نفس المرجع والصفحة).

لقد اعتقد ابن خلدون بجزم أن إرادة الله وراء كل ظاهرة طبيعية واجتماعية. يمكن تشبيه ابن خلدون بهؤلاء القائلين بمذهب الربوبية Deist الإنكليزية في القرن الثامن عشر الذين اعتقدوا أيضاً أن الله خلق العالم وتركه كما هو ، لكي تسير أموره حسب قوانينه ، وبدون أي تدخل. وما يتعلق بالظواهر الاجتماعية فإن الله يعمل حسب قوانين المجتمع. وحتى الأنبياء، الذين بإمكانهم عمل الخوارق تجاه قانون السببية Causality، قاموا مع ذلك بتحقيق رسالتهم الدينية حسب القوانين الاجتماعية. أي أنهم لم يحاولوا تغيير العادات والمعايير المجتمعية . حتى إصلاحاتهم في الميدان الاجتماعي كانت تعتمد على سلطة ((العصبية)) من أجل الحفاظ على الجماعات الاجتماعية.

وقد نظر ابن خلدون إلى أحاديث النبي محمد بطريقة تميزه إلى حد كبير عن معظم المفكرين المسلمين. فطريقته في دراسة التقاليد الدينية (Sacred) كانت دنيوية ، إلى درجة أنه لم يتردد عن إعلان هذه الأفكار الدنيوية . ففي رأيه أن النبي محمد لم يُرسل إلى قومه لأجل أن يعلمهم كيف يسلكون في حياتهم الدنيوية ، ((إنما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات)) (ابن خلدون ، مرجع ١، ص٣٩٤) . ولابن خلدون تفسير اجتماعي للنصر الذي أحرزه العرب بعد وفاة النبي محمد : بما أن خصائص البدو تتصف بخشونة الحياة ، فإن باستطاعتهم ، متى اتحدوا ، أن ينتصروا على أي شعب آخر. هؤلاء البدو فشلوا في هذا المجال قبل مجيء النبي وذلك بسبب العداوات فيما بينهم نتيجة الروح القبلية (مرجع ١ ، ص ١٣٨و ١٤٥و

١٥٠ و ١٥١). وعندما استطاع النبي محمد أن يجمع شملهم لأجل أن يقاتلوا في سبيل الله، استطاعوا بدون صعوبات كثيرة أن يسيطروا على أماكن كثيرة من العالم.

في الواقع ، هناك عدد كبير من الكتّاب المحدثين والمعاصرين الذين أكدوا أن ابن خلدون كان مفكراً ((واقعياً)) و ((دنيوياً)) [٧]. غير أن هناك أيضاً من اعتقد أن ابن خلدون كان ((محافظاً جداً)) (بلاند ، مرجع ١٦٥، ص ٤٢)، و((شديد التدين)) وله استعداد للإيمان بالمبادئ الدينية وربما أيضاً قبول الخرافات (سارتون ، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧٢)[٨] . من الواضح ، أن هذه الصفات التي أطلقت عليه لم تثنه عن مواقفه الواقعية وعن حرصه أن تتسم معالجته للظواهر الاجتماعية بالموضوعية [٩]. هذه الموضوعية يمكن أن نجدها بوضوح في مواقفه نحو الأديان الأخرى. فقد شرح الأحداث التأريخية المسيحية واليهودية بـ((موضوعية)) خارقة. يقول فرّوخ: ((يجئ ابن خلدون إلى التأريخ الديني لليهود فيؤرخ لهم كما لو كان يؤرخ لهم واحد منهم مع الجد والإنصاف)) (مرجع ٩٣، ص ٣٧٨).

هل كان ابن خلدون متصوفاً؟

يكشف لنا التاريخ أنه في عهد ابن خلدون كان تأثير الصوفية عظيماً في شمال أفريقيا (طه حسين ، مرجع ٢٢٢، ص٩). وكان يظهر من وقت إلى آخر رجل يدعي أنه المهدي المنتظر [١٠] . معظم هؤلاء فشلوا في مهمتهم وتركوا خلفهم استياءاً اجتماعياً . وقد انتقد ابن خلدون الصوفيين الذين كشفوا سلوكهم ((السلبي)) واستعملوا اصطلاحات أو عبارات غامضة ليس لها معنى واضح.

لقد ((عالج ابن خلدون موضوع التصوف والصوفية معالجة العالم به وبمسالكه وبموضوعه ، كأنه واحد منهم ... نظر إليه كعلم قائم بذاته، له موضوعه ومنهجيته ومسالكه ، كما له أغراضه ، وشأنه شأن غيره من العلوم الشرعية الحادثة على الملّة كالفقه والتفسير والحديث)) (شمس الدين ، مرجع ٧٠ ، ص ٤٣). يتفق معظم الباحثين أن ابن خلدون كان متأثراً بالعقيدة أو المذهب الصوفي. يقول عنان إن ابن خلدون كان ((يجيش بنزعة الصوفية)) وإن شعره ((تبدو عليه مسحة من التصوف وأنه ينحو في كثير من قصائده منحى الشعراء الصوفيين في صوغ الغزل الروحي))

(مرجع ٨٧، ص ٣٠-٣١). ويعتقد ماكدونالد أن ابن خلدون كان غزالياً وللغزالي الفضل بجعله هذه العقيدة مقبولة في الإسلام (مرجع ٢٤٠، ص ١٣١). هل كان ابن خلدون صوفياً؟ نعتقد أنه كان كذلك إذا أخذنا بنظر الاعتبار المفهوم الديني . فعندما يكتب عن الله وكيف يجب على الناس اتباع تعاليمه فهو يبدو كمؤمن شديد الإيمان ، وكصوفي ورع . ولكن ابن خلدون في آرائه عن الأحداث الاجتماعية كان يختلف عن الصوفيين وغيرهم من الجماعات الدينية .

لقد اعتقد ابن خلدون أن المجتمع الإنساني، كالطبيعة ، خاضع لعملية أو صيرورة ديالكتيكية Dialectical process لها صبغة دينية مثالية. ولكنه رأى في الديالكتيكية الصوفية صبغة دينية ومثالية كبيرة جداً مما لا يشجعنا على تطبيقها على صيرورة المجتمع الواقعية . وقد أخذ ابن خلدون الديالكتيكية الصوفية (كما فعل ماركس من قبل عندما أخذ الديالكتيكية الهيغلية) وجعلها تقف على ((قدمها)) ، أي أنه أخذ النظرية الصوفية وجرّدها من الصبغة الروحية ، وأعطاها شكلاً جديداً مبنياً على قاعدة مادية أو اجتماعية (البعلي ، مرجع ٢١).

هل المقدمة إنتاج عظيم ؟

نجد ، عند البحث في مقدمة ابن خلدون ، أن الانتقادات التي وجهت إليه قليلة والآراء المؤيدة له كثيرة . ففي رأي فرانز روزنثال، مترجم **المقدمة** إلى اللغة الإنكليزية ، أن **المقدمة** ((عمل عظيم)) (مرجع ٢٧٧، ص ٣٠رومانية). هناك أقوال إيجابية أخرى عن **المقدمة** :

* تعتبر **المقدمة** ((عملاً أصيلاً في تسجيل الحياة الاجتماعية لشعوب شمال قارة أفريقيا ، بما لها من تقاليد وعادات وعلاقات اجتماعية، إلى جانب بعض المحاولات النظرية لتفسير كل ما رآه من أنظمة اجتماعية مختلفة)) (حسين فهيم ، مرجع ٩٤، ص ٦٥).

* تبقى **المقدمة** ، من وجوه عديدة ، أسبق دراسة للحضارة الإنسانية وفلسفة التأريخ ؛ ولولاها فإن طلبة العلم المحدثين لن يمنحوا ابن خلدون أكثر من إشارة بسيطة ، كأي مؤرخ عربي في القرون الوسطى (دهمس، مرجع ١٨٢، ص ٢٥٥و ٢٥٨).

* في الواقع ، تعتبر **المقدمة** كنزاً وذلك لنوعية المعلومات التي حوتها . فهي ، على وجه الخصوص ، مفيدة للباحثين الغربيين . لقد أظهرت **المقدمة** معرفة أو اطلاع ابن خلدون الواسع ، ((ولا أتردد بالقول انها من أعظم أعمال التأريخ التي تمت في القرون الوسطى . انها ما تزال أفخم واشهر نصب تذكاري)) لذلك العهد (سارتون ، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧٠و١٧٧٥) .

* ((مقدمة ابن خلدون منجم غني بالحقائق الطبيعية والاجتماعية وبالإشارات التاريخية و بالأحكام المبنية على تلك الحقائق والإشارات ثم بالآراء التي تفتح أمام الباحثين آفاقاً من عالم الفكر وميادين للاختبار من واقع الأمم والجماعات والأفراد)) (فروّخ ، مرجع ٩٣/ ص٣٥٩).

* ((لقد كان هذا العمل الجبار يتطلب شخصية فذة حقاً كشخصية ابن خلدون ، ولكن ذلك لا يمنعنا من ملاحظة أن هذا الإنتاج الذي شاهد النور في القرن الرابع عشر، وهي فترة نكسة في تاريخ العرب السياسي، كان نتيجة لذلك الازدهار الفكري والاقتصادي والاجتماعي الذي ميّز العالم العربي ما بين القرن الثامن والقرن الحادي عشر أو الثاني عشر... إن كتاباته التي تمثل تتويجاً - مؤقتاً ولا شك - للحضارة العربية ، وللمغربية منها على وجه التخصيص، تؤلف قسماً من التراث العلمي الذي تفخر الإنسانية به)) (لاكوست، مرجع ٢٣٤، ص ٢١و ١٠٥).

* إسهامات ابن خلدون المميزة جعلته دون منازع أكثر شهرة من غيره من المؤرخين العرب المسلمين)) (لورنس ، مرجع ٢٣٦، ص ٤).

* تعتبر مقدمة ابن خلدون عملاً فذاً ملهماً (خليل، مرجع ٤٥، ص ٤٦).

* تحليلات ابن خلدون للظواهر تعتبر ((داهية وصحيحة)) (والزر، مرجع ٣٠٦، ص ٥٦).

* **المقدمة** كنز ((نأخذ منه ما احتجنا إليه من نفيس الجوهر لا ينفد معدنه)) (الدشراوي، مرجع ٤٨، ص٥٠٦).

* **المقدمة** ((الكتاب الجبار الأصيل)) تجعل ابن خلدون ((بحق مجدداً في بعض آرائه ، مبدعاً في أخرى ، مما يفرض علينا تقديره والافتخار به)) (الحبابي، مرجع ٣٢، ص ٢١).

* ((لقد كانت **المقدمة** التي خلفها لنا ابن خلدون حدثاً فذاً لا في تأريخ التراث

العلمي العربي وحده بل في تاريخ التراث الإنساني كله)) (مرحبا، مرجع ١٠٦، ص٧، ص ٣٢).

* ((كانت **المقدمة** آخر نور لما سُمي بحق دور النهضة العربي)) (بوتول، مرجع ١٧١، ص ١٢٩).

* تمتاز **المقدمة** ((بروعة ابتكارها، وشاسع أفقها ، وطريف موضوعاتها، وعمق مباحثها)) (عنان ، مرجع ٨٧، ص ١١٧).

* **المقدمة** ((حافلة بالدقائق و المعاني ، غنية بقدرتها على تفجير قرائح القارئين واجتهادات المسؤولين)) (حميش، مرجع ٣٨، ص ٩ ومرجع ٣٩، ص ١٦٣).

* في انتاجه **المقدمة** ، يستحق ابن خلدون اكليل الابداع))(الذوادي ، مرجع ١٨٧، ص ٨٥).

* جعلت **المقدمة** ابن خلدون واحداً من الذين سجلوا نجاحاً مهماً في تأريخ الإنسانية (فرانز روزنثال، مرجع ٢٧٧، ص ٨٧ رومانية).

* ليس هناك عمل يضاهي **المقدمة** لا سيما في إبداعها (توينبي ، مرجع ٣٠٢، ص ٣٢٧-٣٢٨).

* ((تستحق **المقدمة** درساً عميقاً وتستحق أن يعرفها فلاسفة العصر الحديث وعلماء الاجتماع فيه)) (طه حسين ، مرجع ٣٥، ص ٢٩).

* ((إن فكر ابن خلدون ليس فكراً فات عليه الزمن . فالاهتمام الذي يحظى به في العالم أجمع ، والتقدير الكبير الذي يتمتع به لدى عدد كثير من ألمع المؤرخين وعلماء الاجتماع، منذ أكثر من قرن، يمكن اعتبارهما برهاناً كافياً على ذلك))(نصار، مرجع ١١٢، ص ٥).

* أصبح من اليسير لدى مؤرخي الغرب((أن يطلعوا على آراء مفكر عربي أصيل له نظريات خصبة ومبتكرة في ميدان التأريخ وعلم الاجتماع)) (قنواتي، مرجع ٩٩، ص ٥٤٩).

*((إن أهمية فكر ابن خلدون لا تكمن في موسوعيته فحسب ، وإنما في المنهج العقلي المستند إليه. وأبرز سماته هي تلك المعالجة المتعمقة لمواضيع متنوعة ومتشعبة تثير الدهشة والإعجاب معاً)) (علي ، مرجع ٨٦، ص ١٧٣).

* ((يهمنا أن نبرز ... حقيقة هامة مؤداها أن مقدمة ابن خلدون تعتبر تراثاً

انسانياً ذا قيمة عالية، وأهمية كبيرة في تأريخ الفكر الاجتماعي عامة ، وفي مسار العقل الانساني نحو وضع الاسس المنهجية والعلمية لدراسة أحوال البشر، ولفهم طبيعة الحياة الاجتماعية، ومسار الحضارة الإنسانية)) (حسين فهيم ، مرجع ٩٤، ص ٧٠).

وهناك حقائق ثابتة يجب ذكرها . أولاً : في مؤتمر صحفي عقد في اليوم الأول من تشرين الأول (اكتوبر) عام ١٩٨١، استشهد أحد رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية (رونالد ريغان) بآراء المفكر العربي الاقتصادية . هذا الاهتمام يدل على الاهتمام الواسع الذي يحظى به ابن خلدون عند عدد كبير من المتعلمين الغربيين. ثانياً: في بداية حياته التدريسية، ألقى المفكر المصري محمد عبده محاضرات مسهبة عن مقدمة ابن خلدون. ثالثاً: استخدم عالم الأنثروبولوجيا المعروف ارنست غلنر Gellner نظريات ابن خلدون لأجل تطبيقها على العالم الاسلامي الحاضر.

من جانب آخر ، وجهت انتقادات لمقدمة ابن خلدون، منها:

* لا يمكن بأية حال أن تحتل **المقدمة** شعبية في الأقطار العربية ، لأن **المقدمة** مصابة ((بكثير من التكرار))، ولأن أسلوبها ((سيء إلى حد الغموض)) (سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧٥-١٧٧٦).

* أسلوب ابن خلدون في **المقدمة** ((كمعاصريه أسلوب مضمحل جداً تكثر فيه العبارات المسجعة ، والاستعارات، والمقارنات بين صحيح الألفاظ وعاميتها ، بل توجد فيه أغلاط نحوية. لم يكن له من قوة التعبير ما يتفق وقوة التفكير... أسلوب غريب التنوع ولكن غير ملتئم إذ كثيراً ما يعالج الفكرة باسهاب ممل جداً أو باختصار يدنو من الغموض)) (طه حسين ، مرجع ٣٥، ص ٢٨- ٢٩).

* **المقدمة** ((ليست تحليلاً منسقاً للحياة الاجتماعية بصورة عامة، كما أنها لا تقدم فلسفة تأريخ تعتمد على آراء جلية عن صيرورة التأريخ)) (الكن ، مرجع ٣٠٤، ص ٢٩) [١١].

* ((إن المفردات التي يقدم بها ابن خلدون خصائص موضوع علمه الجديد هي مفردات **ميتافيزيائية قطعاً**)) (العظمة، مرجع ٨٣، ص ,٧٧ التشديد منا).

* لقد استعمل ابن خلدون((كثيراً من المفردات في معان جديدة لم يسبق استعمالها... لذلك جاء فكره أحياناً غير محكّم وعباراته غير دقيقة)) (مرحبا، مرجع ١٠٦، ص ٢٥-٢٦). انظر أيضاً لاكوست، مرجع ٢٣٣، ص ٨٣) [١٢] .

* ((إن أسلوب ابن خلدون بوجه عام ليس بالأسلوب المتناسق الذي يوضح بعضه بعضاً كثيراً)) (الوردي، مرجع ١٢٦، ص ٦١ . انظر أيضاً عيساوي، مرجع ٢٢٧، ص ١٢ رومانية).

* ((أفكار ابن خلدون تتدفق كسلسلة طويلة، ولكنها أحياناً متفككة)). (غب، انظر مرجع ٣٠٦، ص ٥٦).

* ((جاءت مقدمة ابن خلدون امتداداً للرؤية القرآنية في مساحات واسعة من فصولها)) (خليل، مرجع ٤٤، ص٨).

* تتصف كتابات ابن خلدون بصبغة أخلاقية(كوين، مرجع١٧٧، ص٨٣).

* ((إن **كل** نظريات ابن خلدون التي نال بها شهرة لم تحصل لغيره في التراث العربي الاسلامي، مأخوذة عن إخوان الصفا)) (اسماعيل، مرجع ٩ ص ١٦٢ , التشديد منا).

باختصار، على الرغم من أن **المقدمة** اعتبرت ((انجازاً علمياً رفيع المستوى)) (سيمون، مرجع ٢٩٠، ص ١١) فإنها مع ذلك لا تخلو من نواقص . بعض الأحكام ركزت على موضوع معين من **المقدمة**، وبعضها فضّل تقييم **المقدمة** ككل.

الهوامش

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون والي الدين التونسي الحضرمي . ولد في تونس في اليوم الأول من رمضان عام ٧٣٢هـ (٢٧مايس ١٣٣٢) ، وتوفي في القاهرة في ٢٦رمضان سنة ٨٠٨هـ (١٦آذار ١٤٠٦) .

(٢) انظر فرانز روزنثال(مرجع ٢٧٧ ،ص٢٣رومانية) ؛ إروين روزنثال (مرجع٢٧٥ ،ص ٢٠٨) ؛ مهدي (مرجع ٢٤٣ ، ص ٥٣) ؛ عيساوي (مرجع ٢٢٧ ،ص١١رومانية) ؛ البعلي(مرجع ١٤٦ ،ص ٩ رومانية ومرجع ١٤٧ ، ص ٢ ؛ ومرجع ١٤٨ ، ص ١٦٤) ؛ الوردي (مرجع ١٢٦ ، ص ١٢٥-١٢٧) ؛ سوروكن (مرجع ٢٩٦ ، ص ٩ رومانية) ؛ آدمز (مرجع ١٣٢ ، ص ٤١٥) ؛ عاصي (مرجع ٧٤ ، ص ٩) ؛ أبو زيد (مرجع ٦ ، ص ٨) ؛ علموي(مرجع ١٣٧ ، ص ٤ رومانية) ؛ أبلبوم وشامبلس (مرجع ١٣٩ ، ص ٢٦٩) ؛عياش (مرجع ٨٩ ، ص ٤٠) ، فاطمة بدوي (مرجع ١٩ ، ص ٩) ؛ رسلان (مرجع ٥٢ ، ص ٧و ٧٦) ؛ بوتول (مرجع ١٧١ ، ص ٦٢و ١٢٢) ؛ دهمس (مرجع ١٨٢ ، ص ٢٥٢) ؛ الذوادي (مرجع ١٨٧ ، ص ٤ و ١٢٠ و ٢٠٩ ومرجع ١٨٨ ، ص ٣) ؛ حسين فهيم (مرجع ٩٤ ، ص ٧١) ؛ سيمون(مرجع ٢٩٠ ، ص ١٠٤) ؛ فرزلي (مرجع ٢٠١ ، ص ١٢٧ ، ١٦٨) ؛ فيشل (مرجع ٢٠٢ ، ص ١٢٧) ؛ فلنت (مرجع ٢٠٤ ، ص ١٥٩) ؛ طه حسين (مرجع ٣٥ ، ص ٩ ،و ٢٣) ؛ حتي (مرجع ٢١٩ ، ص ٢٤١) ؛ الحصري (مرجع ٣٧ ، ص ٢ و ٤٧ و ٢١٠) ؛ ابراهيم (مرجع ٢٢٤ ، ص ٥١) ؛ عنايت(مرجع ٨٨ ، ص ١٦) ؛ لورنس (مرجع ٢٣٦ ، ص٤) ؛ لابيكا(مرجع٢٣١ ، ص ١٠٤) ؛ مرحبا(مرجع ١٠٦ ، ص١١) ؛ ناكراجان(مرجع ٢٥٧ ، ص ٤) ؛ النبهان(مرجع ١١١ ،ص ٢٩و ٣٦٦) ؛ نور(مرجع ١١٤ ، ص ٨٤و ٨٩و ١٠٥و ١١٧و ١١٨) ؛ رعد (مرجع ٥٤ ، ص ٧١و ٤٥٥) ؛ رايدنغ(مرجع ٢٧٩ ، ص ٢) ؛ الساعاتي (مرجع ٦٠ ، ص ٢٧٧) ؛ شبر (مرجع ٦٦ ، ص ٥٩١ ، و ٦١٠ ؛ ومرجع ٢٨٨ ، ص ٢٧) ؛ سبنغلر (مرجع ٢٩٧ ، ص ٢٦٨) ؛ سارتون(مرجع ٢٨١ ، ص ١٧٧١) ؛ ستواسر (مرجع ٢٩٩ ، ص ١٩) ؛ الشكعة (مرجع ٦٩ ، ص ١٦٧) ؛ قنواتي(مرجع ٩٩ ، ص ٥٤٩) ؛ سليمان (مرجع ٦٣ ، ص ١٤) ؛ الطباع (مرجع ٧٣ ، ص ٢٥) ؛ سليمان (مرجع ٢٣٣ ، ص ١٤) ؛ توينبي (مرجع ٣٠٢ ، ص ٢٢١و ٢٢٢ و ٣٢٣و ٤٧٣) ؛ الكن (مرجع ٣٠٤ ، ص ٣١) ؛ وافي (مرجع ١٢٢ ، ص ٢٢٨ ومرجع ١٢٥ ، ص ٢٣٩) ؛ ويسندونك (مرجع ٣١٠ ، ص ١٧٠) ؛ فرّوخ (مرجع ٩٢ ، ص ٧٠) ؛ مونيير (مرجع ٢٤٩ ، ص ٣١) ؛ دائرة المعارف البريطانية (مرجع ١٩٥ ، ص ٧١٥) ؛ نصيبة (مرجع ٢٦٣ ، ص ٦٥) ؛ لاكوست (مرجع ٢٢٤ ، ص ١٤) ؛ زبيب (مرجع ٥٥ ، ص ١١) ؛ نويهض (مرجع ١٢١) ؛ قنبر (مرجع ٩٨ ، ص ٧) .

(٣) مرجع ١٩٤ ، ص ٣-٤ ، ١١٥-١١٧ . انظر أيضاً زبيب ، مرجع ٥٥ ، ص ٩ . هذا الشعور ضد الخلدونية وصل إلى أعلى مستوياته عندما اقترح وزير المعارف العراقية في عام ١٩٣٩ بأن يُنبش قبر ابن خلدون وبأن تحرق مؤلفاته . انظر مثلاً حتي (مرجع ٢١٩ ، ص ٢٥٦) .

(٤) انظر عبد المولى(مرجع ٧٨ ، ص ٥٩) ؛ العبده(مرجع ٧٩ ، ص ٣٢-٣٥) ؛ رسلان(مرجع ٥٢ ،ص ٧١) ؛ شامبلس (مرجع ١٧٥ ، ص ٢٨٦) ؛ القاسي(مرجع ٩٥ ، ص ١١) ؛ الجابري (مرجع ٢٨ ، ص ١٤٧) ؛ خليل (مرجع ٤٤ ، ص ٤٤) ؛ مرحبا(مرجع ١٠٦ ، ص ٢٦-٢٧و ١٧٤) ؛ رعد (مرجع ٥٤ ، ص ٤٥٦) ؛ الشكعة (مرجع ٦٩ ، ص ١٧٣-١٧٤و ١٨٥) ؛ فرانز روزنثال (مرجع ٢٧٧ ، ص ٣٧ رومانية) ؛ الساعاتي (مرجع ٥٩ ، ص ٩٦-٩٧) ؛ وافي (مرجع ١٢٥ ، ص ٢١٩-٢٢٨) ؛ وافي (مرجع ١٢٢ ، ص ٢٣٩-٢٤١) ؛ الوردي (مرجع ١٢٦ ، ص ٨٨-٩٠) ؛ فرّوخ (مرجع ٩٣ ، ص ٣٩٦) ؛ عطية (مرجع ١٤٠) ؛ سارتون (مرجع ٢٨١ ، ص ١٧٧٦) ؛ فقيرزاده(مرجع ١٩٧ ، ص ٨٧) .

(٥) كان الشعوبيون ((يحاولون أن يجردوا العرب من كل فضيلة وأن ينسبوا إليهم جميع الرذائل)) (مرجع ١٢٦ ، ص ٨٠ و ١٨٠-١٨١) . وقد استعملت كلمة الشعوبية لكي تعني الشعوب غير العربية (انظر مرجع ١٧٢ ، مجلد ١ ، ص ٢٦٥) . وقد اعتقد أحمد أمين أن الشعوبية قد أسهمت في تطور ((العلوم)) الاسلامية ، لا سيما علم الحديث (مرجع ١١ ، مجلد ١ ، ص ٧٦-٨٠) .

(٦) حسب رأي بعض الكتاب المسلمين ، كلمات ، ((البدو))و((العرب))و ((الأمويين)) كان لها معنى واحد و الدفاع عن أي منها يعني الدفاع عنها جميعاً . يبدو أن المدافعين عن العرب قبل عهد ابن خلدون قد أهملوا هذه الملاحظة المهمة .

(٧) انظر البعلي(مرجع ١٤٦ ، ص ٣-٤و ١١٠-١١١) ؛ البعلي- الوردي (مرجع ١٥٥ ، ص ٢٠و ٢١و ١١٨) ؛ مايكسوسكي (مرجع ٢٥٢ ، ص ١٩٨) ؛ بطاح (مرجع ١٦١ ، ص ١٤٦) ؛ باش (مرجع ١٧٣ ، ص ٢١٨) ؛ فرزلي (مرجع ٢٠١ ، ص ١٣و ١٥٧و ٢١٠) ؛ الهنداوي(مرجع ١٢٢ ، ص ٥) ؛ شمدت (مرجع ٢٥٨ ، ص ٤٥) ؛ سبنغلر (مرجع ٢٩٧ ، ص ٢٧٤) ؛ سارتون (مرجع ٢٨١ ،ص ١٧٦٩) ؛ عالم (مرجع ١٣٣ ، ص ٩٧) ؛ بيكر وبارنز (مرجع ١٦٣ ، ص ٢٧٨) ؛ نور (مرجع ٢٦٢ ، ص ٢٤٣) ؛ فرانز روزنثال (مرجع ٢٧٨ ، ص ٢٢) ؛ الساعاتي (مرجع ٥٩ ، ص ٨٢) ؛ ربيع (مرجع ٢٧١ ، ص ١٦٣) ؛ ريتر (مرجع ٢٧٢ ، ص ٣١) ؛ ويل (مرجع ٣١٣ ، ص ٤٤٦) ؛ صقري (مرجع ٢٨٠ ، ص ٦٣) .

(٨) قال كثيرٌ ممّن كتبوا عن ابن خلدون إنه كان متديناً تقياً . انظر مثلاً فروخ (مرجع ٩٣ ، ص ٣٦٤-٣٦٥) ؛ فقيرزاده(مرجع ١٩٧ ، ص ٣٣و ٦٤) ؛ وايت (مرجع ٣١١ ، ص ١٢١) ؛ سيمون (مرجع ٢٩٠ ، ص ١٥٢-١٥٣) ؛ بلاند(مرجع ١٦٥ ، ص ٤٢) ؛ شامبلس (مرجع ١٧٥ ، ص ٢٩٦) ؛ الشكعة (مرجع ٦٩ ، ص ٧) ؛ فلنت (مرجع ٢٠٤ ، ص ١٦١) ؛ الذوادي(مرجع ١٨٧ ، ص ٩١) ؛ خليل (مرجع ٤٤ ، ص ٩و ١٣ و ٥٠-٥٨ ، و ١٣٩) ؛ الحصري (مرجع ٣٧ ، ص ١٩١) ؛ بوتول (مرجع ١٧١ ، ص ١٢٠-١٢١) ؛ رسلان (مرجع ٥٣ ، ص١٩و ٢٣و ٨٩و ٩٤) ؛ سليمان (مرجع ٢٣٣ ، ص ١٢) ؛ أمين (مرجع ١١ ، ص ٦١) ؛ مرحبا (مرجع ١٠٦ ، ص ٣٠) .

(٩) انظر سارتون (مرجع ٢٨١ ، ص ١٧٧٠) ؛ فاطمة بدوي(مرجع ١٩ ، ص ٣٩و ٩٢و ٩٥) ؛ الذوادي (مرجع ١٨٧ ، ص ٢٥١) ؛ ويدغري (مرجع ٣١٢ ، ص ١٠٩) ؛ لورنس (مرجع ٢٢٦ ، ص ٥ و٧) ؛ صقري (مرجع ٢٨٠ ، ص ٥٧) ؛ لابيكا(مرجع ٢٢١ ، ص ١٢-١٣) ؛ ديبور (مرجع ١٦٧ ، ص ٢٠٣) ؛ الوردي (مرجع ١٢٦ ، ص ١٧٠) ؛ الحصري (مرجع ٣٧ ، ص ٤٨٥).

(١٠)منقذ الاسلام مستقبلاً . يعتقد بعض الباحثين المحدثين أن فكرة المهدي تطورت في الإسلام خلال العهد الأموي تحت تأثير الديانتين اليهودية والمسيحية وكذلك في حديث للنبي محمد . ويُعتبر ابن خلدون أول ، وربما آخر ، كاتب في الإسلام أنكر بجرأة وجود المهدي .

(١١) هناك اعتراضات على رأي الكن .Ulkenيؤكد حسان أن المقدمة تمتاز بالنسق ، وأن المعلومات تسير حسب قاعدة واضحة (مرجع ٢١٨ ، ص ١) . وفي النسخة المختصرة لمقدمة ابن خلدون يقول داود بأن هذا الكتاب ((يتبع ترتيباً منطقياً)) (مرجع ١٨٤ ، ص ١٠ رومانية) . وذهب ألتاميرا Altamiraأبعد من ذلك بقوله إن ابن خلدون عرض أفكاره بشكل واضح وبطريقة منسقة تعبر عن قوة ملكته الذهنية ؛ فعبقريته منحته القابلية أن يكون عمله الفكري ، إلى حد كبير ، مبنياً على قواعد جديدة(مرجع ٢٨٥ ، ص ٢١) . ويضيف فؤاد الخوري :إنَّ محاولة ابن خلدون ((استخراج النظم التطورية لنمو " الدول" وزوالها . . . فريدة بين الكُتّابِ والفلاسفة العرب والمسلمين))(مرجع ٤٦ ، ص ٣٥) . مثل هذا الرأي قال به فيما بعد بولاكيا (Boulakia مرجع ١٧٠ ، ص ١١٦) وعاصي (مرجع ٧٤ ، ص ١٧٢) والخضيري (مرجع ٤٢ ، ص ٤٤) . انظر أيضاً بارنز (مرجع ١٥٨ ، ص ٩٦) .

(١٢) يقول عيساوي إنه عندما ترجم جزءاً كبيراً من المقدمة إلى اللغة الإنكليزية في عام ١٩٥٠ ، حاول جهد الإمكان ((الابتعاد عن الترجمة الحرفية)) (مرجع ٢٢٧) . ويؤكد بعض الباحثين أن ابن خلدون استعمل اصطلاحاته الخاصة بعناية(انظر مثلاً بوتول ، مرجع ١٧١ ، ص ١٢٩ ؛ البياتي ، مرجع ٢٧ ، ص ١١ ؛ وافي ، مرجع ١٢٥ ، ص ١٧٤ ؛ ويسندونك ، مرجع ٣١٠ ، ص ١٧٦) . يقول كووك Cookeإن الربط في كلام ابن خلدون واضح ، وإن أسلوبه الذي يتسم بالحذق . . . واضح أيضاً في كثير من صفحات المقدمة (مرجع ١٨١ ، ص ٣٢ انظر أيضاً ارفنغ ، مرجع ٢٢٦ ، ص ١٩٢ ؛ سليمان ، مرجع ٢٣٣ ، ص ١٣) .

الفصل الثاني

ابن خلدون : هل هو بعيد عن العلوم الاجتماعية ؟

هل هو فيلسوف؟

ذكر عدد من الباحثين، بدون شروحات، أن ابن خلدون كان فيلسوفاً. من هؤلاء: عنان(مرجع ١٩٤، ص ٦رومانية و ١ و ١٧٩)؛ أحمد (مرجع ٧، ص ١٨و ٣٣و ٣٤و ٤٣-٤٥و ٥٢و ٥٣)؛ عاشور (((أول مؤسس لعلم الاجتماع))، أعمال مهرجان ابن خلدون ، ص ١٢و ٧٩)؛ آدمز (مرجع ١٣٢، ص ٤١٥و ٤٢٩)؛ بدوي (مرجع ١٧، ص ١٠-١١)؛ بوغاردس(مرجع ١٦٨، ص ١٧٥)؛ القاسي (مرجع ٩٥، ص ٧٧)؛ فور (مرجع ٢٠٠، ص ٧)؛ فلايشر (مرجع ٢٠٣ص ٥٨)؛ غازي (مرجع ٩٠، ص ٥٥١و ٥٥٥)؛ حسان (مرجع ٢١٨، ص ٣١٧)، طه حسين (مرجع ٣٥، ص ٦و ٤٣و ٤٨)؛ الجابري (مرجع ٢٨، ص ١١٠و ١٢٦)؛ الجيزاوي(مرجع ٣٠، ص ٥)؛ لكتنستاتر) مرجع ٢٣٨، ص ١٥٤)؛ مارغوليوث(مرجع ٢٤٦، ص ٥٦٤)؛ المرزوقي (مرجع ١٠٧، ص ٣٠و ٧٠و ١٠١و ١١٠و ٢٥٩ و ٢٦٠و ٣٩٥)؛ مايكوسكوسي (مرجع ٢٥٢، ص١٧٩)؛ ناگاراجان (مرجع ٢٥٧، ص ١١٧)؛ نويهض (مرجع ١١٦، ص ٢١)؛ حامد ربيع (مرجع ٥١، ص ٢٨٨)؛ رسلان (مرجع ٥٣، ص ٧)؛ شيخ (مرجع ٢٨٦، ص ١٤٠)؛ السنوسي(مرجع ٦٤، ص ٥٠٤)؛ الطباع (مرجع ٧٣، ص ٢٠)؛ توينبي (مرجع ٣٠٢، ص ٣٢٨)؛ الكن(مرجع ٣٠٤، ص ٣١)؛ يوسف (مرجع ١٣٠، ص ٧)؛ الزريبي (مرجع ٥٦، ص ٥١٩)؛ زبيب (مرجع ٥٥ ، ص ٥). وهناك بعضٌ من الباحثين الذين عرضوا أدلتهم وشروحاتهم لإثبات أن ابن خلدون كان فيلسوفاً :

* يعتبر ابن خلدون واحداً من فلاسفة الإسلام وهو بمستوى الفارابي وابن سينا (كوين ، مرجع ١٧٧، ص ٨٧).

* الاهتمام الحالي المستمر بتراث ابن خلدون يرتكز بالدرجة الأولى على آرائه في الفلسفة وعلم الاجتماع(فيشل، مرجع ٢٠٢، ص ٢).

* تأثر ابن خلدون كثيراً جداً ((بفلاسفة الشرق فقد عرف الفارابي وابن سينا كما عرف الغزالي وفخر الدين الرازي وعرف النشاط الفلسفي المعاصر له)) (اسماعيل، مرجع ٨، ص ٩٤).

* ((من الواضح أن ابن خلدون كان له اطلاع على التحليل الإغريقي للحياة السياسية، وقد استوعب هذه المعلومات تماماً)) (والزر، مرجع ٣٠٦، ص ٥٥-٥٦).

* لم يستطع ابن خلدون ((التحرر كلياً من الفلسفة والتفكير الفلسفي، حتى عندما جنّد ذكاءه وسخّر معلوماته لبيان وإبطال الفلسفة وفساد منتحلها ... نعم لقد رفض ابن خلدون بقوة نظرية الفارابي و ابن سينا في العقول الفلكية والاتصال بالعقل الفعّال، فحصر مجال إدراك العقل في المحسوسات والمعاني المستقاة منها، ولكنه بالمقابل رفع من شان النفس وأسند إليها القدرة على الانسلاخ، بواسطة أو بغير واسطة ، من البشرية إلى الملائكية لتطلع هكذا، بشكل من الأشكال، على العالم الروحاني، عالم الحقائق الأبدية)) ((الجابري، مرجع ٢٨ ، ص ٦٧- ٦٨).

* ((كمعظم المفكرين العرب في القرون الوسطى، كان ابن خلدون متاثراً بالفلسفة الإغريقية. وكان أرسطو بالنسبة له أعظم فيلسوف، ولكنه كما يظهر لم يتبنّى نظرة أرسطو في الترف بأكملها)) (ابراهيم، مرجع ٢٢٤، ص ٥٦-٥٧).

* ((لا شك في أن ابن خلدون أفاد كثيراً من قراءته لمؤلفات اليونان والرومان... فنجده ينصح بالعلم عن طريق الخبرة المباشرة - وخصوصاً في الصنائع- وهذا الرأي مماثل لرأي كل من أفلاطون وأرسطو في هذا الصدد)) (سليمان ، مرجع ٦٣، ص ٤٦٦).

* ((إن ابن خلدون ، على أي حال، كان يخشى أن يتهمه الناس بأنه فيلسوف. وهذه تهمة كان لها عواقب وخيمة في أيام ابن خلدون... (ولكنه)كان يريد أن يتشبه بأرسطو بصفة خاصة فيما يتعلق بمنطقه)) (الوردي، مرجع ١٢٦، ص ٢٢٥و ٢٥٣) (١).

* ابن خلدون ((يسلك نفسه بين فريق من الفلاسفة دون فريق ولا يكون مطبلاً للفلسفة على اطلاقها)) (محمود، مرجع ١٠٣، ص ١٥٠).

* ((ابن خلدون فيلسوف في تفكيره ومنهجه، في بحثه ودرسه، في آرائه ونظرياته، فلسف التأريخ والمجتمع، واتخذ لنفسه رأياً في طائفة من المشاكل الفلسفية

الكبرى ، وقد لا يكون صاحب مذهب، وقد لا نجد فيما يقول به أحياناً أصالة وابتكاراً، ولكن له نظريات فلسفية ينبغي أن يُكشف عنها. .... ونستطيع أن نقرر الآن أنه ألمّ بالفلسفة الاسلامية إلماماً تاماً، ويمكن أن يُعد بين فلاسفة الإسلام)) (مدكور، مرجع ١٠٤، ص ١٢٤-١٢٥ و ١٣٢).

* ((ابن خلدون لا يقلل من أهمية الفلسفة، ولا ينقد رجالها، إلا أنه يحاول أن يضع مناهج الفلسفة في الموقع المناسب)) (النبهان، مرجع ١١١، ص ٣٣٤).

* ((إن اشكالية فكر ابن خلدون الفلسفي محددة جوهرياً بمعطيات الفلسفة اليونانية- العربية، وبخاصة في وجهها الأرسطوطالي والأفلوطيني)) (نصار، مرجع ١١٢، ص ٦٣- , ٦٤ انظر كذلك ص ٩١و ٩٧).

* ما يتعلق بالأساس الحيوي البيولوجي((أرجح أن ابن خلدون في هذا يتأثر بأفلاطون)) (عزت ، مرجع ١٨٢، ص ٤٣و ٤٤).

* ((إن ثمة تشابهاً واضحاً في مواضع عديدة بين الموضوعات وكيفية علاج بعض المسائل عند ابن خلدون في **المقدمة** وأرسطو في كتاب (السياسة))). (بدوي ، مرجع١٨، ص ١٥٧).

* ((لا بد أن يكون ابن خلدون)) قد عرف دراسات أرسطو ((وتأثر ببعضها)) (الخشاب، مرجع ٤١، ص ١٣٧).

* ((نظريات ابن خلدون في التصوّر والمنطق والمعرفة متأثرة بوضوح بفكر أرسطو)). كما أن فلسفته المتأثرة بالقرآن والسنة تقترب أحياناً من الفكر اللاهوتي (المسيحي) (شلايفر، مرجع ٢٨٤، ص ٢٢٥).

* ((من المؤكد أنّ أرسطو أثّر تأثيراً كبيراً في ابن خلدون)) (العروي، مرجع٨١، ص ١٩).

* ((كان لزاماً أن يتأثر [ابن خلدون بمفكري الاغريق والإسلام] في مجتمع وفي عصر كانت تهيمن عليه تلك الفلسفات)) (الحبابي، مرجع ٣٢، ص ٩).

* ((الروابط التي تجمع ابن خلدون بمن سبقه قوية وتحدد مواقفه الفلسفية الأساسية. فهو على اتفاق واضح مع الأرسطوطاليين المسلمين، لاسيما ابن رشد)) (سيمون، مرجع ٢٩٠، ص ٧٧).

* كان ابن خلدون ملماً بفلسفة أرسطو((تمام الألمام)) (ويسندونك، مرجع ٣١٠، ص ١٨٠).

* ((إن ابن خلدون معتزلي خالص يذهب مذهب العقل في جميع الأمور عند البحث والمناقشة والتعليل وتقعيد القواعد)) (فرّوخ، مرجع ١٩٣، ص ٤١٣).

* ((الحقيقة أن موقف ابن خلدون من الفلسفة امتداد لموقف الغزالي وتطوير له)) (عفيفي، مرجع ٨٥، ص ١٣٥).

وقد عرضَ محسن مهدي أفكاره عن ابن خلدون في هذا الصدد بإسهاب، ودافع عن رأيه بأن ابن خلدون ((حاول تكوين علم المجتمع داخل إطار الفلسفة التقليدية ومبني على مبادئها)). ويعتقد مهدي أن ابن خلدون كان مؤيداً للفكر الإسلامي الإغريقي المتمثل بالفارابي وابن سينا وابن رشد(مرجع ٢٤٢، ص ١١و ٢٦٨و ٢٨٥). ويضيف مهدي إن ابن خلدون دافع بحذر عن فلسفة أفلاطون وأرسطو، وإن دراسته عن النبوة وتعاليم الدين والأمة الإسلامية برهان على أنه تلميذ حقيقي للتراث الإسلامي الافلاطوني الخاص بالفلسفة السياسية. ولكن، مع هذا، يعتبر تفكير ابن خلدون((بصورة عامة)) أقرب إلى أرسطو (مهدي، نفس المرجع، ص ٧٢ و ١٣٢ و١٥٧و ٢٧٥).

ليس فيلسوفاً؟

أكد بعض الكتّاب، مثل الذوادي (مرجع ١٨٧، ص٤٨)؛ ويدغري (مرجع ٣١٢، ص ١٠٩)؛ سارتون(مرجع ٢٨١، ص ١٧٦٧)؛ شريط (مرجع ٦٨، ص ٥٩و ٦٧)؛ ديبور (مرجع ١٦٧، ص ٢٠٢)؛ سراتي (مرجع ٢٩١) بأن ابن خلدون لم يكن فيلسوفاً. وهناك من يؤيد هذا الرأي:

* ((تجنب (ابن خلدون)الخوض في الموضوعات الفلسفية وانتقد العمل بها وفضل اكتساب الحكمة على الدراسات الفلسفية)) (البياتي، مرجع ٢٧، ص ٣٢٢).

* ((استدلالات ابن خلدون الجدلية والمادية لا يمكن أن تصدر مباشرة عن تقاليد الفلسفة.... إن منهج ابن خلدون التأريخي الخالص، هو في الواقع، تجريبي بشكل أساسي، وهو لا يستند إلاّ على ملاحظة ((طبيعية الأشياء)). إن نظريات ابن خلدون

لا تشكل ، إذن، نظرة ميتافيزيقية مصممة مسبقاً)) (لاكوست، مرجع ٢٣٣، ص٢٠١ و٢٠٢و ٢٠٥و ٢٠٦).

* يبدو أن ابن خلدون اعتقد أن ((الاقتصاد السياسي الأغريقي وغيره من الأنموذجات التجريدية لها القليل من قابلية التطبيق أو التفسير للحقيقة الاجتماعية)) (سبنغلر، مرجع ٢٩٧، ص ٢٨٥).

* ((لم يكن ابن خلدون راضياً عن المدرسة الفلسفية كما عهدها)) (ديبور، مرجع ١٦٧، ص ٢٠٢).

* ((لا يهم ابن خلدون التعاطي لشرح نصوص بعض كبار فلاسفة اليونان، وإنما يريد أساساً تفسير نصية الواقع والتأريخ الحي)) (حميش، مرجع ٣٨، ص ٨٠).

* ((لم يعترف ابن خلدون بالدور الكبير لنظريات العقل كما فعل الفارابي وابن سينا(ولو أنهما سلكا طريقاً مختلفاً)))، ولم ير الفلسفة الطريق المفضل لسعادة الفرد أو لتفسير معنى الدولة الكاملة اجتماعياً وسياسياً (والزر، مرجع ٣٠٦، ص٤٤و ٤٥).

*((انتقد ابن خلدون الفلسفة انتقاداً شديداً)) (الكن، مرجع ٣٠٤، ص ٣٩).

* ((اختلف ابن خلدون مع المنهج الميتافيزيقي في شرحه لظواهر مثل العمران، البداوة، الحضارة، والعصبية)) (ربيع، مرجع ٥٢، ص ٢٣٣). ولم يتفق ((مع الفلاسفة المسلمين الذين ركزوا اهتمامهم على المنطق الصوري(ربيع، مرجع ٢٧١، ص٣٦).

* إن ابن خلدون ينظر ((فيما هو واقع) (Ce qui est en fait (بدوي، مرجع ١٧، ص ٣١).

* لم يقل ابن خلدون ((بإبطال عموم الفلسفة، وإنما نوع واحد منها فقط هو المسمى بفلسفة الآلهيات أو ما وراء الطبيعة(الميتافيزيقا))) (خليل، مرجع ٤٤، ص ١٢٠-١٢١).

* ((في نقد الميتافيزيقا ذاتها، فإن ابن خلدون يقدّم أفكاراً قد تُذكّر مؤرخ الفلسفة اليوم ببعض وجوه النواة الصلبة في نقدوية كانط، القائلة بعجز العقل الانساني المشروط بمقولاته القبلية عن معرفة الحقيقة في قضايا الميتافيزيقا والثيولوجيا)) (حميش، مرجع ٣٩، ص ٢٢).

* السبب في هجوم ابن خلدون ضد الميتافيزيقا هو أنه اعتبرها ((مناقضة للاعتقاد الاسلامي والفكر المنسق)) (أحمد ربيع، مرجع ٢٧٠، ص ١٨٧و ١٨٨). فهو إذن ((لم يعتمد على أي فلسفة ميتافيزيقية أو تأملية)) (فلنت ، مرجع ٢٠٤، ص٦١).

* رفض ابن خلدون ((دولة الفلاسفة المثالية)) (اروين روزنثال، مرجع ٢٧٦، ص ١٧).

* لم يعتن العرب إلاّ بطرق البحث التي استخدمها أفلاطون. وقد أهمل ابن خلدون أفلاطون إلى حد بعيد (بيكر وبارنز، مرجع ١٦٣، ص ٣٠٩).

* ((ليس معروفاً إذا ما كان ابن خلدون قد قرأ كتاب الجمهورية (لأفلاطون)، بل إن ذلك غير متوقع لا سيما وهو لم يقتبس منه أبداً)) (عيساوي، مرجع ٢٧٧، ص ٢٠).

* هدف مقدمة ابن خلدون((كان أوسع من تفكير أفلاطون وغيره من مفكري القرون القديمة والوسطى)) (شرواني، مرجع ٢٨٧، ص ١٨٨).

* ((لم يكن ابن خلدون فيلسوفاً فهو غريب عنها)) (العظمة، مرجع ١٤٣، ص ١١٦).

* لا يعتبر ابن خلدون نفسه فيلسوفاً على الاطلاق، إذ فصل نفسه عن المثالية الذاتية وعن التخمين العقلي و ((ما عدا قناعته برأي أرسطو أن الإنسان حيوان سياسي فإنه لم يعتمد على أي سلف في تطوير وشرح نظريته)) (سيمون، مرجع ٢٩٠، ص ٤١و ٤٧).

* ((قبل أن يتفطن الأوروبيون إلى عيوب المنطق الأرسطوطاليسي بقرون، كان ابن خلدون قد سبقهم إلى ذلك فنقد هذا المنطق نقداً علمياً لا يخلو من سخرية وتهكم))(عبد المولى، مرجع ٧٨، ص ١٠٣) [٢].

مفهوم الفلسفة في تفكير ابن خلدون:

هل تأثر ابن خلدون بالفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية؟ يؤكد محسن مهدي أن المفكر العربي المسلم عند إنشائه علم العمران أخذ بوجهة ومبادئ الفلسفة القديمة، وأنه اقترب من التفكير الإسلامي- تفكير الفارابي وابن سينا وابن رشد(مرجع ٢٤٢،

ص ٣٣و ٢٧٥و ٢٨٥و ٢٨٦). ويعتقد سيمون أيضاً بتأثير أسلاف ابن خلدون على موقفه الفلسفي، ويظهر ذلك واضحاً في انسجام تفكيره مع تفكير المسلمين الأرسطوطاليين لا سيما ابن رشد(مرجع ٢٩٠، ص ١١و ٣٩و ٤٥و ٧٧)[٣] . ونعتقد أن العبارات السابقة لا يمكن أن تقبل كلية. حقاً إن الفلسفة اليونانية كان لها تأثير عميق على الفكر الإسلامي ولكن ابن خلدون رفض الفلسفة التجريدية التأملية.

إن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسيُّ وما وراء الحسي تُدرك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل وهؤلاء يُسمو فلاسفة... . فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني(مرجع ١، ص ٥١٤).

وقال أيضاً إنه بالرغم من اعتقاد الفلاسفة أن المنطق((يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل))، فإن معيار المنطق وقوانينه قاصرة وغير وافية بالغرض. ((إن صناعة المنطق غير مأمونةٍ من الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبُعدها عن المحسوس)) (مرجع ١، ص ٥١٤و ٥١٦و ٥١٩و ٥٤٣). لم ينكر ابن خلدون أن المنطق يساعد ((في شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين)) (مرجع ١ ص ٥١٩). لكن هذا المنطق التقليدي القديم استخدمته الجماعات المتنازعة لأغراضها الخاصة (في الدفاع والهجوم).

إضافة إلى ذلك، فإن المنطق بحد ذاته لا ينتج معرفة. لو أن ابن خلدون اتبع المنطق الأرسطوطالي لما استطاع إنشاء علمه، علم ((العمران البشري والاجتماع الإنساني))، الذي يقتنع فقط بمنطق الواقع، منطق الأحداث نفسها التي يمكن التثبت من صحتها. وهذا يفسر محاولته لإيجاد قوانين تحكم الظواهر المجتمعية[٤] (مرجع ١٥٥، ص ٧). والسؤال الذي يجب الإجابة عليه هنا هو: ماهي نقطة البداية لنظريته الاجتماعية؟ رأي بعض الكتّاب، إن ابن خلدون تأثر بالغزالي(انظر مرجع ٢٤٠، ص ١٣١)، ورأي غيرهم أنه تأثر بابن رشد(مرجع ٦٨، ص ٢٣٤-٢٣٨؛ ومرجع ٢٢٢، ص ٩٤). هذه الآراء (عن الغزالي وابن رشد) تبدو غريبة، إذ التوجيه الفلسفي لكل منهما

يناقص الآخر. فبينما كان ابن رشد تلميذاً معجباً بأرسطو ، نجد الغزالي عدواً لفلسفة أرسطو [٥] (مرجع ١٦٧، ص ١٨٨- ١٨٩). ونعتقد أيضاً أن ابن خلدون كان متاثراً إلى حد بكلا المفكّرين في نفس الوقت، إذ أخذ من الغزالي عداءه للمنطق الأرسطوطالي، وفي نفس الوقت تبنى موقف ابن رشد الايجابي نحو الجماهير (مرجع ١٥٥، ص ٧٧) [٦] .

هل ابن خلدون فيلسوف اجتماعي؟

كما أوضحنا سابقاً، إن ابن خلدون لم يكن راضياً عن الفلسفة وعن استنتاجاتها المنطقية التي عادة لا تطابق واقع المنظمات الاجتماعية والتغير الاجتماعي[٧] . حقاً، باستطاعة القارئ أن يجد في علمه الجديد(علم العمران) بعض الأراء الفلسفية. ولكن هذا أيضاً حصل في كتاب أوغست كونت، **الفلسفة الوضعية** .Positive Philosophy المعروف أن هناك ترابطاً متوقعاً بين بعض العلوم بحيث لا يعوق أو يؤثر على كرامة أي من تلك العلوم.

وبسبب كثرة الآراء المتضاربة عن موقف ابن خلدون من الفلسفة، فقد توصل بعض الكتّاب إلى حل قد يكون مقنعاً لكثير من القراء. هذا الحل، وإن لم يكن يعتمد على أدلة كافية، فإنه يقول: إذا كان ابن خلدون فيلسوفاً فإنه ((فيلسوف اجتماعي)) [٨]. لقد اعتقد طه حسين بأن لابن خلدون الفضل ((في وضع الفلسفة الاجتماعية في قالب علمي)) (مرجع ٣٥، ص ٢٦).

ويُعتبر مونيير (مرجع ٢٤٩، ص ٤٣)، والمحمصاني(مرجع ٢٤٤، ص ٩٥ و٢٠٧)، وعزت (مرجع ١٩٦، ص ٥ و ٥٥و ٥٧) من المؤيدين لهذا الرأي. يرى طه حسين أن دراسة المقدمة بعناية يجب أن تقودنا إلى الحقيقة القائلة بأن مؤلفها، فيلسوف اجتماعي- سياسي، ((لاحظ عن كثب ذلك المجتمع الذي بدا لعينيه بذكاء خارق وعناية فائقة)) (مرجع ٣٥، ص ٣٠). وهذا على الأخص واضح في اهتمامه بدراسة ((قانون العليّة)) (ربط السبب بالمسبب)، ((الذي يؤمن به ابن خلدون ايماناً قوياً)) (المرجع السابق، ص٤١). وفي بعض مجالات ((فلسفته الاجتماعية))، لا سيما ما يتعلق بالرق وبحقوق الإنسان، نجد أن ابن خلدون وأرسطو وان كانا ((يتفقان في منح

الإنسان حق استغلال الطبيعة فإنهما يختلفان في تطبيق مبدئهما الأساسي، فأرسطو يقر الرق ويجعله مشروعاً، ويرى أن هنالك أناساً خلقوا ليكونوا أحراراً وآخرين خلقوا ليكونوا عبيداً، وعلى هذا فللأولين حق استخدام الآخرين. أما ابن خلدون فلا يقر الرق....)) وهذا يعني ((أن فكرة الإنسانية وحقوقها عند ابن خلدون أرقى بكثير منها عند أرسطو))(المرجع السابق ، ص ١٠٥ و ١٥١).

الهوامش

١- إنتقد "كرّو" رأي الوردي لاعتباره ابن خلدون "فيلسوفاً من الطراز الأول" (مرجع ١٠١ ، ص ١١٥ . انظر الوردي ، مرجع ١٢٦ ، ص ٢٢٣) .

٢- هذه الجملة تناقض نفسها . النقد العلمي الموضوعي يخلو من "سخرية وتهكم" ويعتمد على الحقائق والأدلة الناصعة .

٣- قمتُ بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الانكليزية عام ١٩٧٨ ونشرته مطبعة شيخ محمد أشرف Sh. Muhammad Ash-raf) لاهور ، باكستان) .

٤- قال جان بودن Bodin (مرجع ١٦٦ ، ص ٢٥٨-٢٦٨) أيضاً بالحاجة إلى منطق يحل محل المنطق الأرسطوطالي .

٥- أثار الموقف العدائي الذي أبداه ابن رشد تجاه الغزالي عاصفة من الجدل (الخلاف) . فلأجل دحض أوتفنيد آراء الغزالي في تهافت الفلاسفة ، فقد كتب ابن رشد كتابه تهافت التهافت . ويُعتبر الكتابان أثرين معروفين .

٦- أفرد محمد محمود ربيع صفحات كثيرة من كتابه لنقد محسن مهدي "الذي اعتقد خطأ أن ابن خلدون سار على نهج القدماء. أي الأغريق . وتابعيهم من فلاسفة الاسلام وخاصة ابن رشد . كما رأى فيه المفكر الوحيد الذي حاول وضع علم للمجتمع في اطار الفلسفة التقليدية وعلى أساس مبادئها" . ويعتقد ربيع أن كتابات أروين روزنثال والوردي في هذا المجال تمثل اتجاهاً و "خطوة على الأمام نحو فهم أفضل لمنهج ابن خلدون وأسلوب تفكيره" (مرجع ٥٢ ، ص ٢١٦-٢١٧) .

٧- انظر البعلي (مرجع ١٤٦) ؛ ديبور (مرجع ١٦٧ ، ص ٢٠٢) ؛ فخري (مرجع ١٩٨ ،ص ١٣٠) ؛ بوتول (مرجع ١٧١ ، ص ٨٣-٨٤) ؛ ربيع(مرجع ٥٢ ، ص ٢١٦) ؛ الحبابي (مرجع ٣٢ ، ص ١٣) ؛ شريط (مرجع ٦٨ ، ص ٥٩و ٧٢) ؛ عنان(مرجع ١٩٤ ،ص ١٢٦و ١٢٢-١٢٣) . يذكر أروين روزنثال ان ابن خلدون كان باحثاً "تجريبياً" ، وعلى ذلك "ابتعد عن التخمين" ، إذ جل اهتمامه كان مركزاً نحو دراسة الجماعة والأفراد في تنظيمهم الاجتماعي (مرجع ٢٧٦ ، ص٣١١و ٣١٢) .

٨- انظر اسماعيل (مرجع٨ ،ص ٩٤) ؛ فرّوخ (مرجع٩٣ ، ص ٤١٢) ؛ حامد ربيع (مرجع ٥١ ،ص ٢٦٧) ؛ علي أحمد عيسى ("منهج البحث العلمي عند ابن خلدون" ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ص٢٥٣-٢٥٤ و ٢٥٧) ؛ حسان (مرجع ٢١٨ ، ص ٢١٧) ؛ نصر (مرجع ١١٢ ، ص٢١٨) ؛ عبد الرحمن بدوي (مرجع ١٧ ، ص ١٠-١١) ؛ الساعاتي (مرجع ٦٠ ،ص ٢٢٧) ؛ عفيفي (مرجع ٨٥ ص ١٣٥) ؛ الشافعي (مرجع ٦٥ ، ص ٤) ؛ الزريبي (مرجع ٥٦ ، ص٥١٩) ؛ فتحية سليمان (مرجع ٦٣ ، ص ٤٢٨) .

الفصل الثالث

هل ابن خلدون مؤرخ؟

من الصـفـات التي أطلقت على ابن خلدون هي أنه مـؤرخ، ومـؤرخ سـيـاسي، وفيلسوف تأريخ، ومؤرخ اجتماعي و"مؤرخ دين مقارن". ومع هذا فهناك من يعتقد أن ابن خلدون لم يكن مؤرخاً.

مؤرخ

من هؤلاء الذين ذكروا، بدون شروحات أو أدلة، ان ابن خلدون كان مؤرخاً: عفيفي (مـرجع ٨٥، ص ١٨٥)؛ أبو زيد (مـرجع ٦، ص ٩)؛ عنان (مـرجع ١٩٤، ص ٦ رومانية و ١) ؛ عاشور ("أول مؤسس لعلم الاجتماع"، **أعمال مهرجان ابن خلدون**، ١٩٦٢، ص ١٢)؛ عاصي (مرجع ٧٤، ص ٣)؛ البياتي (مرجع ٢٧، ص ١٧)؛ بدوي (مـرجع ١٧،ص ١٠-١١)؛ البـهي (مـرجع ٢٤، ص ٤١٩)؛ بوتول(مـرجع ١٧١، ص١١٣)؛ باش (مرجع ١٧٣، ص ٣٢١)؛ دهمس (مرجع ١٨٢،ص ٢٥٥)؛ الدشراوي (مرجع ٤٨،ص ٥٠٦و ٥٠٧)؛ الذوادي (مرجع ١٨٧، ص ٤و ٧٨و ٨٣، ومرجع ٤٩، ص ١٧، ومرجع ١٨٨، ص ٢)؛ فيشل (مرجع ٢٠٢، ص ١١٥و ١١٦)؛ هاردكاسل (مرجع٢١٧،ص ١٣)؛ حميش (مرجع ٣٩، ص ٢٤ وغيرها)؛ ارفنغ (مرجع ٢٢٦،ص ١٥٨)؛ عيساوي (مرجع ٢٢٧، ص ١١ رومانية)؛ الجابري (مرجع ٢٨، ص ٢٥١، ومرجع ٢٢٨، ص ١٠٩)؛ لورنس (مرجع ٢٣٦، ص ١٨٥)؛ مهدي (مرجع ٢٤٣، ص ٥٣)؛ مارغوليث (مرجع ٢٤٦، ص ٥٦٤)؛ ميسكوسكي (مرجع ٢٥٢، ص ١٧٩)؛ مونيير (مرجع ٢٤٩، ص ٣١)؛ نويهض(مرجع ١١٦، ص ٢١)؛ رعد (مرجع ٥٤، ص٣٢-٣٣)؛ رسلان (مرجع ٥٣، ص ٧)؛ الساعاتي (مرجع ٦٠، ص ٢٢٧)؛ شيخ (مرجع ٢٨٦، ص ١٤٠)؛ سبنغلر (مرجع ٢٩٧، ص ٢٦٨)؛ سبولر (مرجع ٢٩٨، ص٣٤٩-٣٥٦)؛ الطباع (مرجع ٧٣، ص ٢٠و ٢١و ٦٤)؛ ويسندونك (مرجع ٣١٠،

ص ١٦٩)؛ وايت (مـرجع٣١١، ص ١١٢)؛ ويدغـري (مـرجع ٣١٢، ص ١٠٩)؛ الزريبي (مرجع ٥٦، ص ٥٢٢)؛ زبيب (مرجع ٥٥، ص ٥).

وهناك من قال أن ابن خلدون كان مؤرخاً من الطراز الأول (مرجع ١٨١، ص ٢٧) و "مؤرخاً مجيداً" و "مبدعاً" (مرجع ١١١، ص ٣٦٦؛ ومرجع ٤٣، ص ٨)، وأنه "المؤرخ الرائد" (نور، مرجع ٢٦٢، ص ١٦٧)، إذْ أتى "ببحوث بديئة لم يُسبق بها" (محمد أبو زهرة "ابن خلدون والفقه"، أعمال مهرجان ابن خلدون، ١٩٦٢، ص ٦١١)، وبأن نظريته في التأريخ "هي ديناميكية (فعّالة) بعكس كتابات الطبري أو غيره ممن جاء قبله من المؤرخين المسلمين" (مرجع ٣٥٦، ص ٣٩٨).

يعتقد فلنت أن ابن خلدون "عرض، بصورة واضحة جداً، مفهوم التأريخ على أنه صيرورة "أو استمرارية" وتغيّر اجتماعي، وبهذا يتفوق على غيره من المؤرخين المسيحيين في القرون الوسطى (مرجع ٢٠٤، ص ١٧٠). هدف ابن خلدون هنا هو نفسه هدف فيكو و أوغست كونت: تفسير التأريخ على أنه تغير اجتماعي. وهذا هو السبب الذي جعله ينتقد المؤرخين التقليديين الذين لا يأخذون بنظر الاعتبار التغيرات في أحداث وتقاليد الناس التي جاءت بها الأيام (مرجع ١، ص ٥). ويعتقد بعض الباحثين أن التأريخ عند ابن خلدون هو في الواقع فلسفة تأريخ.

وهناك عدد كبير من الباحثين أكدوا بأن ابن خلدون هو أول من "ابتدع" وأسس فلسفة التأريخ كعلم يستحق دراسته. [١] فمثلاً يقول الهنداوي "يجوز لنا الاعتقاد بأن الفكر النظري الخلدوني، حول التأريخ، هو فكر فلسفي بكل معنى الكلمة (مرجع ١٢٢، ص ٢٥، انظر أيضاً ص ١١). ويعتبر بروكلمن Brockleman **المقدمة** "أول محاولة في فلسفة التأريخ" (انظر الترجمة الانكليزية لمرجع ٢٩٠، ص ١٢؛ باتسيفا، مرجع ١٦٠، ص ٦٨؛ عزت مرجع ١٩٦، ص ٥ و ٥٥و ٥٧؛ ميغ، مرجع ٢٥٣، ص ١٣و ١٤). ويؤيد دهمس هذا الرأي قائلاً إن مقدمة ابن خلدون من جميع النواحي تعتبر "أحدث دراسة في الحضارة وفي فلسفة التأريخ قبل العهد الحاضر " (مرجع ١٨٢، ص ٢٥٨). ويستغرب فلنت كيف أن العالم المسيحي في القرون الوسطى وما بعدها لم يستطع أن ينتج شخصاً واحداً متألقاً بارعاً كابن خلدون. ويضيف فلنت: "لايمكن لأي من أفلاطون وأرسطو وأوغسطين أن يكون نظيراً لابن خلدون. أما غيرهم

فلا يستحقون حتى ذكر أسمائهم مع اسمه" (مرجع ٢٠٤، ص ٨٦). وقد ذهب توينبي أبعد بكثير من غيره، بقوله: ما يتعلق بالنشاط الفكري فان ابن خلدون استطاع أن يبرز دون مساعدة من الأقدمين أو ممن في زمانه، ومع هذا فقد "استطاع أن يصوغ فلسفة تأريخ هي بدون شك أهم عمل فكري من نوعه جاء إلى الوجود" (مرجع ٣٠٢، ص ٣٢٢).

اضافة إلى ذلك، فقد رأى فرانز روزنثال (الذي ترجم المقدمة إلى اللغة الإنكليزية) أن هذا الكتاب يبحث في التأريخ ولكن بطريقة "تختلف عن الطريقة التقليدية" لدراسة هذا الموضوع (مرجع ٢٧٨، ص ١٩). ويعتقد فرّوخ بأنّ ابن خلدون استخدم طرق تفسير التأريخ بصورة متقنة، وعلى هذا فهو يستحق لقب "مؤسس علم التأريخ" (مرجع ١٩٩، ص ١٣١و ١٥٤). ويضيف شرواني ان ابن خلدون "كان روجر بيكون القرون الوسطى في موضوع تفسير التأريخ" (مرجع ١٥٨، ص ٩٦). ولهذا يمكن اعتباره "شخصية فريدة" (فقيرزاده، مرجع ١٩٧، ص ٣٣ . انظر أيضاً مرجع ١٨٥، ص ٥).

هل كان ابن خلدون يتمنى حقاً ان يكون التأريخ علماً؟ بعض الكتاب بيّنوا ان هذا ما كان يبتغيه المفكر العربي. فقد اعتبر سوروكن (مرجع ٢٩٣، ص ٢٠) و فلنت (مرجع ٢٠٤، ص ١٥٨) وبارنز (مرجع ١٥٨، ص ٩٦) وشمدت (مرجع ٢٨٥، ص ١٧) وديبور (مرجع ١٦٧، ص٢٠٤) وسيمون (مرجع ٢٩٠، ص ٣٦ و ١٤١-١٤٢) و وات Watt (مرجع ٣٠٧، ص ١٠٧)و عنان (مرجع ١٩٤، ص ١٦٠) و خليفة (مرجع ٢٣٠، ص ١٥) ابن خلدون أول من صاغ التأريخ كعلم. يعتقد فلنت (مرجع ٢٠٤، ص ١٥٨و ١٦٣) ان ابن خلدو كان أول "من بحث في التأريخ كموضوع مناسب لعلم خاص ". وقد اتفقت آراء بارنز وكيرنز Cairns والذوادي ولابيكا Labica بان ابن خلدون، قبل فيكو، قال بوضوح ان التأريخ علم له نزعة اجتماعية. كما اتفقت أقوال نصّار وفقيرزاده ودهمس والكن Ulken بأن كتابات ابن خلدون كانت موجهة أكثر نحو الأحداث أو الظواهر الاجتماعية لأن "كل الظواهر الاجتماعية ترجع حقاً إلى حقل التأريخ" [٢].

المهم، إذن، ان ابن خلدون يمتاز "عن جمهرة المؤرخين المسلمين بل عن جميع المؤرخين قبله بانه نظر إلى التأريخ كعلم يستحق الدرس لا رواية فقط. وقد أراد أن

يكتب التـأريخ على ضـوء منهج جـديد من الشـرح والتـعليل" (عـنان، مـرجع ٨٧، ص١٠٧). إذ اعتقد ابن خلدون ان بامكان التأريخ اطلاق تعميمات أو أحكام عامة[٢].

ليـس هناك شـك عند هؤلاء الذين كـتـبـوا عن ابـن خلدون بأن آراءه هي حـصـيلة خبـرات التأريخ العربي والاسلامي، تلك الخبرات التي قدمت لنا "المفتاح الرئيسي لفهم العـالم الاسـلامي والتـأريخ الاسـلامي وأثبتت بأنها نافعة جداً" لنا جميعـاً (والزر Walzer، مرجع ٣٠٦، ص ٦٧, انظر أيضاً أومليل، مرجع ١٥، ص ١٣٦و ١٦٩؛ نيوبي، مرجع ٢٦٠، ص ١٢٣).

ليس مؤرخاً

قُـوبل المنهج الذي اسـتـخـدمـه ابن خلدون في الحـصـول على المعلومـات التـأريخيـة بشيء من النقد:

* "ان طريقة ابن خلدون التـأريخـيـة خـاطئة من أسـاسـهـا. هو يرى أن التـاريخ بحث اجتماعي وتجب لكتابته وفهمه معرفة المجتمع البشري. وكيف يدرس المجتمع البشري؟ أبالتـأريخ الذي هو مـلاحظة سطحـيـة للوقـائع؟ أم بالاسـتـعـانة بعلم آخر يتكون بطريق مباشر؟ يجيب ابن خلدون ان الوسيلة هي الطريقة الأولى ولكن كيف يُمكن الخروج من هذا الدور؟ انه لا يحـاول ذلك ولـو انه حـاول لما استطاع الفوز" (طه حـسين، مرجع ٣٥، ص ٤٩).

* "بعض المعلومات التأريخية التي استخدمها ابن خلدون كانت غير وافـيـة" (بيكر وبارنز، مرجع ١٦٣، ص ٢٧٤).

* "اننا نجد في **المقدمة** تصنيـفـاً للعلوم لا يرد فـيـه علم التـأريخ اطلاقـاً" (أومليل، مرجع ١٥، ص ٥٨).

* إن ماورد في **المقدمة** و "هو قليل من كثير، فيه دلالة كـافـيـة على ان ابن خلدون فـيـما نقل، لم يجد استـخدام المنهجـيـة التي وضعـهـا، حتى لكأنه غفل عنهـا أو نسـيـهـا. فـهـو لا يفـوق غيـره تثـبتـاً وتمحـيـصـاً، كـمـا أننا لا نشعـر البتـة أنه يكتب التأريخ كـتـابة جديدة" (حسين عاصي، مرجع ٧٤، ص ١٨٧).

* "ان ابن خلدون نفـسـه يعـتـرف بأنه نسج على منوال المسـعـودي والطرطوشي

وغيرهم، وأنه مسبوق بهم ومقلدهم... أن مقدمة ابن خلدون ليست من فلسفة التأريخ ولا من علم الاجتماع في شيء، بل إنما هي مجموعة أخطاء" (محمد فريد وجدي "ابن خلدون في الميزان"، المقتطف، ١٩٣٢ . انظر الحصري، مرجع ٣٦، ص ٥٠٠).

* "نجزم.. بأن ابن خلدون استمد أفكاره عن التأريخ من اخوان الصفا... **فكل** النظريات التي نسبت إليه... مأخوذ عن اخوان الصفا؛ بما لا يدع للشك سبيلاً" (محمود اسماعيل، مرجع ٩ ، ص ٩١ . التشديد منا) [٤].

الهوامش

(١) حتي (مرجع ٢١٩ ، ص ٢٢٨) ؛ باتسييفا (مرجع ١٦٠ ،ص ٨٦) ؛ كيرنز (مرجع ١٧٤ ، ص ٣٢٢) ؛ ديبور (مرجع ١٦٧ ، ص ٢٠١و ٢٠٤) ؛ الهنداوي (مرجع ١٢٢ ،ص ٦ و ٢٣) ، قدسي (مرجع ٢٦٩ ، ص ٦) ؛ الجابري (مرجع ٢٨ ، ص ١١و ١٢و ٢٥١) ؛ الخضيري (مرجع ٤٢ ، ص ٣و ٦٧) ؛ جغلول (مرجع ٢٩ ، ص ٧٦) ؛ سبولر (مرجع ٢٩٨ ، ص٣٥٦) ؛ شرواني (مرجع ٢٨٧ ، ص ١٩٧) ؛ دهمس (مرجع ١٨٢ ، ص ٢٥) ؛ كوين (مرجع ١٧٧ ، ص ٧٧) ؛ بوتول (مرجع ١٧١ ، ص ١٢٠) ؛ الحُصري (مرجع ٣٧ ، ص ١٧١) ؛ إبراهيم (مرجع ٢٢٤ ، ص ٥٢) ؛ وايت (مرجع ٣١١ ، ص ١١٢) ؛ فيشل (مرجع ٢٠٢ ، ص ٢) ؛ غلاّب (مرجع ٩١ ، ص ٢٦) ؛ قنواتي (مرجع ٩٩ ، ص ٥٤٥) ؛ حميش (مرجع ٣٩ ، ص ١٤٩) ؛ مهدي (مرجع ٢٤٢ ، ص ٧٢) ؛ الدشراوي (مرجع ٤٨ ، ص ٥٠٢) ؛ داود (مرجع ١٨٤ ، ص٧و ٩ رومانية) ؛ مارغوليث (مرجع٢٤٦ ، ص ٥٦٤) ؛ أومليل (مرجع١٥ ، ص ١٦٨) ؛ بلاند (مرجع ١٦٥ ، ص٢٨) ؛ رضوي (مرجع ٢٧٤ ، ص ٨٦) ؛ علموي (مرجع ١٢٧ ، ص٢) ؛ عكاوي (مرجع ٤٨ ، ص ٥) .

الواقع أن جذور فلسفة التأريخ يمكن أن تعود إلى عهد السومريين ، ولكن المصطلح أو التسمية كما نعرفها اليوم لم تصبح واضحة إلاّ عندما دوّن ابن خلدون مقدمته .

(٢) انظر الكن Ulken(مرجع٣٠٤ ، ص ٢٩) ؛ بارنز (مرجع ١٥٨ ، ص ٩٦) ؛ نصّار (مرجع ٢٥٨ ، ص ١٧٢) ؛ فقيرزاده (مرجع ١٩٧ ، ص ٢٥-٢٦) ؛ دهمس (مرجع ١٨٢ ، ص ٢٥٨) ؛ كيرنز (مرجع ١٧٤ ، ص ٣٢٢) ؛ الذوادي (مرجع ١٨٧ ، ص ٧٨) ؛ لابيكا (مرجع ٢٣١ ، ص ٣٢) . ولكن نشأة (مرجع ٢٥٨ ، ص ٢٦٩و ٤٨٣) يعتقد " أن تفسير ابن خلدون للتأريخ هو أساسه ، وليس على وجه الحصر ، تفسير اقتصادي" . انظر الفصل الثامن في هذا الكتاب .

(٣) انظر نشأة (مرجع ٢٥٨ ، ص ٣٩٠) ؛ اروين روزنثال (مرجع ٢٧٥ ، ص ٣٠٩) ؛ العالم (مرجع ٧٥ ، ص ٩١) ؛ علي (مرجع ١٣٦ ، ص ٧) ؛ شيخ (مرجع ٢٨٦ ، ص ١٤٤) ؛ لاكوست (مرجع ٢٣٢ ، ص ١٧٧و ٢١٧و ٢٤٧و ٢٥٣) ؛ سليمان (مرجع ٢٣٣ ، ص ٥) ؛ الاتس) Alatasمرجع ١٢٤ ، ص ١١) ؛ العبده (مرجع ٧٩ ، ص ١٣٠) ؛ خليفة (مرجع ٢٤ ، ص ٧) ؛ رعد (مرجع ٥٤ ، ص ٢٠١-٢٠٢و ٤٩٠) ؛ شمدت (مرجع ٢٨٥ ، ص ١١و ٢٧) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ٨-٩) ؛ بيكر وبارنز (مرجع ١٦٣ ، ص ١٠٩٩) ؛ فرانز روزنثال (مرجع ٢٧٧ ، ص ٥٤ رومانية) ؛ علي (مرجع ٨٦ ، ص ١٧٣) ؛ شرف الدين (مرجع ٦٧ ، ص ٥٥) .

(٤) سوف نذكر ، في مكان آخر ، رأينا بشيء من التفصيل في مثل هذه العبارات الجارفة .

الفصل الرابع

هل ابن خلدون عالم اجتماع؟

يظهر لنا أن عدداً كبيراً من الذين كتبوا عن ابن خلدون ذكروا أن هذا المفكر كان "أول مسلم استطاع أن يفكر بعبارات علم الاجتماع" (مرجع ٢٣٨، ص ١٥٤)؛ ويمكن أن يطلق عليه "عالم اجتماع الإسلام"؛ لأن علمه يمثّل "أعظم تحليل صحيح للمجتمع الإسلامي التقليدي" (غلنر Gellner، مرجع ٢٠٨، ص ١٤٣). كما أن انتاجه، بصورة عامة، يمكن أن يطلق عليه " علم الاجتماع الخلدوني" (لابيكا ، مرجع ٢٣١، ص٢١١). وقد أكد بيكر Becker أن " إسهامات ابن خلدون لعلم الاجتماع كانت رائعة واستثنائية خلال الفترة من عهد Lucretius[١] إلى آدم فرغسون" (مرجع ١٦٢، ص ١٣٣و ١٣٤). وقد كان ابن خلدون، كما قال ساطع الحصري وشامبلس أول من قدم لنا مفهوماً للتأريخ يتسم بصبغة اجتماعية (الحصري، مرجع ٣٧، ص ١١٤)؛ شامبلس (مرجع ١٧٥، ص ٢٩٢). كما اعتقد لابيكا أن مقدمة ابن خلدون لها مسحة "سوسيولوجية سياسية" (مرجع ٢٣١، ص ٢٤٣).

ابن خلدون : مؤسس علم الإجتماع؟

من الذين قالو ان ابن خلدون أوجد علم الاجتماع واكتشف الأسس المهمة لهذا العلم "الأصيل" وأسماه "علم العمران": البياتي (مرجع٢٧، ص ٦٢و ١٣٥و ١٦٢ و١٧٣و ٣٢١)؛ علي (مرجع ١٣٦، ص ١ و ٣ و٤ رومانية و ١٦)؛ الأنثر (مرجع ١٢، ص ١١٦)؛ أرسلان (تأريخ ابن خلدون، القاهرة، ١٩٣٦)؛بيكر وبارنز(مرجع ١٦٣، ص ٢٧٣و ٢٧٧)؛ البهي (مرجع ٢٤، ص ٤١٢)؛ كوين (مرجع١٧٧، ص١٧٧)؛ كولوسيو (مرجع ١٧٨، ص ٤٥٣)؛ فقيرزاده (مرجع ١٩٧، ص ٢٣ وغيرها)؛ عنان (مرجع ١٩٤، ص ١٢١و ١٣٢و ١٣٤و ١٣٥و ١٥٢-١٥٣و ١٦٠ و١٧٩)؛ شرايفر (مرجع ٢٨٩)؛ سيمون (مرجع ٢٩٠، ص ٩)؛ الوردي (مرجع ١٢٦،

ص ٢٦٤و ٢٧٢و ٢٩٨)؛ الذوادي (مـــــرجع ١٨٧، ص ١ و ٢و ٤ و ٢٢١و ٢٥٨ ومـرجع ٤٩، ص ١٧)؛ عـزت (مـرجع ١٩٦، ص ٥ و ٨و ٥٧و ١١٩)؛ القـاسي (مـرجع ٩٥، ص ٧٣)؛ عنايت (مرجع ٨٨، ص ١٨و ٤٣)؛ فـيـرورو) Ferrero انظر مـرجع ٢٩٠، ومـرجع ١٩٤)؛ غـلأب (مـرجع ٩١، ص ٢٦)؛ غلنرGellner (مرجع ٢٠٩، ص ٢٠٣-٢٠٦)؛ الحصري (مرجع ٢٢١، ص ٢٩١-٢٩٥ ومرجع ٣٧، ص ١٧٠)؛ غملوفتس) Gumplowicz مرجع ٢١٣، ص ٢٧)؛ عيساوي (مرجع ٢٧٧، ص ١١رومـانيـة و ٧ و ٩)؛ ارفنغ (مـرجع ٢٢٦، ص ١٨٥)؛ جـغـلول (مـرجع ٢٩، ص٧٦)؛ الجـيـزاوي (مـرجع ٣٠، ص ٨)؛ الخـشـاب (مـرجع ٤١، ص ١٣٥، و ١٣٧ و١٦٦-١٦٧)؛ لابيكا (مـرجع ٢٣١، ص ٢٤٣و ٢٧٤)؛ لوين (انظر مـرجع ٢٩٠، ص١١٢)؛ المقدسي ("رائد علم الإجتمـاع")؛ لطفي (مرجع١٠٢، ص ٢٣٦)؛ نشأة (مرجع ٢٥٨، ص ٣٨١و ٣٨٢)؛ نور (مـرجع ١١٤، ص ٨٤-٨٧ و ٩١-٩٨، ومرجع ٢٦٢، ص ١٢٠و ٢٦٤)؛ باشا (مرجع ٢٦٥، ص ٨٥)؛ ربيع (مرجع ٥١، ص٢٨٩)؛ رسلان (مرجع ٥٣، ص ٧)؛ فرانز روزنثال (مرجع ٢٧٧، ص ٧٧ رومانية)؛ شرواني (مـرجع ٢٨٧ـ ص ١٨٥-١٨٦ و ١٩٤)؛ سـعـفـان (مـرجع ٦٢، ص ٢٢٩و ٢٤١ و٢٤٣-٢٤٦و ٢٥٠-٢٥٢)؛ السـاعـاتي (مـرجع ٥٩، ص ١)؛ شـبـر (مـرجع ٢٨٨، ص٣٧و ٣٨)؛ سـوروكن (مـرجع ٢٩٥، ص ٥٤)؛ السنوسي(مـرجع ٦٤، ص ٥٠٣)؛ الكن (مرجع ٣٠٤، ص ٢٩و ٣٨-٤٠)؛ وافي (مرجع ١٢٥، ص ١٣٤و ١٥٢و ١٩١ و ٢٠٥-٢٠٨ ومـرجع ١٢٣، ص ١٤٣و ١٧٨ و ١٨٩و ٣٢٤و ٣٢٧)؛ يوسف (مـرجع ١٣٠، ص ٧)؛ وهبي (مـرجع ١٢٩، ص ٢٢)؛ علمـوي (مـرجع ١٣٧، ص ١٧)؛ البعلي(مرجع ٢١).

ويُعتـبر الحصري من أوائل البـاحثين الذين أكدوا "أن حق ابن خلدون بلقب مؤسس علم الاجتمـاع أقـوى من حق كونت"، إذ " تحـقـقت في أبحاثه الشـروط الجـوهرية" لمفهوم هذا العـالم الجـديـد (مرجع ٣٧، ص ٢٣٥-٢٣٦). انـظر أيضـا سـيـمـون ، التـرجـمـة الإنكليزية، ص١٦٧-١٦٨).

كمـا لاحظ جعفر البـياتي "أن ابن خلدون قد اسـتـعمل اصطلاح العـمـران الذي أصبح لصيـقاً بأكثر موضـوعـات مقدمته كمرادف إلى الاجتمـاع البشري الذي يتـفق العديد من

دارسي (علم الإجتماع) على أنه كان مؤسس مدرسته وواضع ركائزها الأولية" (البياتي، مرجع ٢٧، ص ١٦٢، انظر أيضاً ص ١٣٥). ولكن شيخ Sheikh يعتقد أن ابن خلدون كان " **واحداً** من مؤسسي علم الاجتماع" دون أن يبين أسماء المؤسسين الآخرين (مرجع ٢٨٦، ص ١٤٠). التشديد منا). كما أوضح البياتي وباشا وأومليل تأكيد ابن خلدون على أهمية حتمية التغير الاجتماعي كظاهرة لا بد منها (البياتي، مرجع٢٧، ص ١٤٦؛ باشا، مرجع ٢٦٥، ص ٨٥ و ٢٩٦؛ أومليل، مرجع ١٥، ص٦٦و ٧٨و ١٤٧).

الواقع أن ابن خلدون أدرك إسهاماته الجديدة لا سيما اكتشافه علماً جديداً مستقلاً بذاته. فقد قال:

> *وكأنَّ هذا علمٌ مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً وأعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة. أَعْثَرَ عليه البحث وأدى إليه الغوص* [٢].
> *(مرجع١ ، ص ٣٨).*

وعلم العمران يختلف عن بقية العلوم، فهو، مثلاً، ليس علم السياسة المدنية، لأن السياسة تقتصر على إدراة الدولة أو المدينة حسب شروط ومتطلبات معينة تحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه (مرجع١ ، ص ٣٨). هذا العلم الجديد هو " علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد في الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك وليس الظنُّ بهم أولعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ومالم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل" (مرجع١، ص ٣٨).

واعتقد ابن خلدون أن الله ألهمه العثور على "علم" فيه حقائق واضحة. قال بتواضع: "فإن كنتُ قد استوفيت مسائله وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهدايةٌ. وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهتُ بغيره فللناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأني نسجت له السبيل وأوضحت له الطريق" [٢] (مرجع١، ص٤٠). وقد أكد على هذه النقطة بالذات في آخر صفحة من كتابه **المقدمة**: "وقد

استوفينا من مسائلة ما حسبناه كفاية، فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيينُ موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل" (مرجع ١، ص ٥٨٨). ورأي الوردي هو:

إن ابن خلدون له فضله الذي لا يجحد في وضع الأساس لعلم الاجتماع، وقد سبق الجميع في ذلك بلا مراء. ولكننا نستطيع مع ذلك أن نقول انه وضع الأساس قبل أوانه فلم يقم عليه البناء المطلوب... يجوز القول بأن الأساس الذي وضعه ابن خلدون أصح وأمتن من الأساس الذي وضعه كونت،وفيه من الأصالة ماينذر أن نجد مثلها عند كونت. ولكن كونت ظهر في الوقت الذي كان فيه الجو الفكري في حاجة ماسة إلى علم للاجتماع، فلقيت صيحته في هذا السبيل أذناً صاغية، وأخذ علم الاجتماع ينمو بعده ويتطور حتى وصل إلى هذا الوضع الذي نشهده اليوم. (مرجع ١٢٦، ص ٢٦٤).

يرى غلنر أن ابن خلدون عالم اجتماع استنتاجي (استدلالي) وقدّم لنا صورة رائعة لمجتمع مهم واحد هو مجتمع تتعايش فيه القبائل والقرى (مرجع ٢٠٩، ص ٢٠٦-٢٠٧). ويضيف وافي بحذر "إن ابن خلدون لم يوفق كل التوفيق في بعض النظريات والقوانين التي انتهت إليها دراسته... ولكن ما كان يمكن أن يُنتظر من منشئ العلم أن يُنشئه كاملاً مبرءاً من كل عيب" (مرجع ١٢٥، ص ٢٠٨).

هل درس ابن خلدون المجتمع البشري؟

أكد ابن خلدون على حاجة الناس إلى حياة اجتماعية منسقة ومرشدة. وقد قال بالرأي المعروف أن الإنسان اجتماعي"مدني" بالطبع. فالفرد، بنظر ابن خلدون، "لابد له من الاجتماع". فلأجل الحصول على معيشتهم وضروريات حياتهم فإن الأفراد لا يتمكنون من المحافظة على حياتهم بدون تعاون وتنظيم اجتماعي (مرجع ١، ص ٤١-٤٣ و ١٨٧و ٣٠٢-٣٠٣).

ويصرح إروين روزنثال "ان ابن خلدون الموهوب بالتبصر الخارق لأحوال العالم كما هو، استحدث نظرية في أصل ونشوء وتطور المجتمع الإنساني" (مرجع ٢٧٥،

ص٣٠٨و ٣٠٩)؛ ومرجع ٢٩٠، ص ٦٤و ٩٩). فقد كان ينشد تكوين قوانين تحكم سير المجتمع الإنساني. وقد شرح، بصورة خاصة، المجتمعات الحضرية والبدوية (بما فيها القرى المنعزلة) وبيّن تأثير العوامل السياسية والاقتصادية والجغرافية في تطور تلك المجتمعات.

حسب رأي ابن خلدون، المجتمع هو صورة حقيقية مستقلة .(Sui Generis) ويقترب هذا الرأي من فكرة أميل دوركهايم التي تعتبر هذه الحقيقة أعلى من الفرد ومنفصلة عنه. ففي رأي بيكر وبارنز أن المفكر العربي استطاع دراسة وتحليل المجتمع البشري وتقسيمه إلى مراتب يمكن دراستها علمياً، كما استطاع أن يستخلص من المعلومات تعميمات ذات "فائدة وقيمة دائمة في مجال ما نسميه علم الاجتماع" (مرجع ١٦٣، ص ٢٧٧). هذا الرأي قال به، إلى حد ما، بعض المفكرين الآخرين مثل طه حسين (مرجع ٢٢٢، ص ٥٨) والحُصري (مرجع٣٧، ص ٢٣٦) وسيمون (مرجع ٢٩٠، ص٢٣و ١٢١). وعنان (مرجع١٩٤، ص ١٢٢) وأرفنغ (مرجع ٢٢٦، ص ١٨٥).

خصائص المجتمع البشري: حسب رأي ابن خلدون، هناك خصائص أساسية معينة لأجل دوام المجتمع البشري:

١- المجتمع ككل (وليس الفرد بحد ذاته) يُعتبر قوة متماسكة في وجه العوامل البشرية والطبيعية: هذا يفسر ضرورة الاجتماع الإنساني وحاجة الفرد إلى مساعدة الآخرين للدفاع عنه. إن أمد حياته لا يعتمد فقد على قوة المجتمع (من ناحية العدد)، وإنما يعتمد أيضاً على وحدة هذا المجتمع (مرجع ١، ص ٤٢و ١٣٩-١٤٠و ١٩٠-١٩١و ٣٦٠).

٢- يحتاج المجتمع البشري إلى حاكم: لا بد للناس من " شخص يحملهم على مصالحهم ويزعُهم عن مفاسدهم بالقهر" (مرجع ١، ص ١٩٢و ٢٣٠ و ٣٠٣).

٣- الأعمال والوظائف الضرورية لرفاه المجتمع توزع على أفراد ذوي كفاءة ومقدرة: والسبب هو أن الحاكم" في نفسه ضعيف، يحمل أمراً ثقيلاً، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه". هذه الفعاليات تحتاج إلى تنسيق، لكي يتم إرضاء عدد أكبر من السكان (مرجع ١، ص ٢٣٥و ٣٦٠).

٤- المجتمع يعمل (ككل) من خلال تعاون أفراده: "إن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلاّ باجتماعهم وتعاونهم" (مرجع ١، ص ٣٩و ٤١-٤٣ و١٧٧و١٨٧و١٩٠و٣٤٦و٣٦٠و٣٩٠و٤٢٥).

٥- لكل مجتمع بقعة معينة من الأرض: "كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها". ضمن هذه البقية الجغرافية يعمل الناس معاًس لحفظ المجتمع والدفاع عنه ضد الأعداء، ويقومون بتنفيذ القوانين بما فيها القيود على السلوك وجمع الضرائب وغيرها من المتطلبات (مرجع ١، ص ١٦١).

٦- للمجتمع ثقافة معينة: إن " العوائد تقلب طباع الناس إلى مألوفها، فهو ابن عوائده" . (مرجع ١، ص ٣٨٤).

٧- الانتماء والولاء للمجتمع: بقاء المجتمع لزمن طويل يعتمد على التماسك الاجتماعي (العصبية) أو الإحساس بالإنتماء والولاء للمجتمع. العصبية إذن تقرر استمرارية المجتمع الإنساني: كلما كانت العصبية قوية كان بإمكان المجتمع التمتع بالبقاء.ضعف العصبية هنا معناه "المذلة والانقياد" وهما "كاسران لسورة العصبية وشدتها" (مرجع ١، ص ١٤١-١٥٤). العصبية (كعامل نفسي وقوّة دافعة في نشوء المجتمع الإنساني) يمكن إلى حد ما مساواتها بالقومية. ويعتبر الخميري من أوائل الذين شبّهوا العصبية بالقومية. (٤)

هل كان كونت مُطلعاً على كتابات ابن خلدون؟

على الرغم من اختلاف آرائهما، فإن ابن خلدون و أوغست كونت يقتربان في تفكيرهما العلمي وطرق البحث وفي أمور أخرى مهمة في كتاباتهما.

١- أعتقد كل منهما أنه أنشأعلماً جديداً (مرجع ١ ،ص ٣٨؛ ومرجع ١٨٠، ص٣٩٩و ٤٨٥-٤٨٦). أطلق ابن خلدون عليه علم "العمران البشري والاجتماعي الإنساني"، وأسماه كونت عِلْمَ الاجتماع. موضوع البحث في كلا العلمين هو المجتمع الإنساني. وقد كرر ابن خلدون تأكيده على أن هذا العلم مستقل.

٢- هدف علم اجتماع كونت هو إصلاح المجتمع الإنساني. فقد كان وغيره من المفكرين الاجتماعيين مثل ماركس وسبنسر مهتمين بتأثير الثورة الصناعية على الحياة

السياسية والاقتصادية والفكرية، ولا سيما في أوربا. وقد كان كونت، أكثر من غيره، مثالياً في تفكيره عن مستقبل تطور المجتمع الإنساني. وعلى العكس، فإن ابن خلدون كان مهتماً بوصف المجتمع الإنساني وليس في إيجاد الحلول لعلاج مشاكله، على الرغم من محاولته التوفيق بين البداوة والإسلام (مرجع١٥٥). ونستطيع أن نكتشف في كتابات ابن خلدون اهتمامه بقيام واندثار الدول في عهده. وقيامه بإرسال نسخ من **المقدمة** إلى رؤساء الدول في شمال أفريقيا قد تُفسر أو تُعتبر، بصورة غير مباشرة، أمنية بأن يرى دولة واحدة قوية ومستقرة.

٣- أراد كونت تحرير المجتمع من ربقة المفاهيم الدينية والميتافيزيقية (وراء الطبيعة) وذلك بتأكيده على المرحلة الوضعية أو العلمية. كذلك أبعد ابن خلدون كتاباته عن تأثير الميتافيزيقا وأكد الموضوعية والمعلومات اليقينية.

٤- حاول كل منهما اكتشاف قوانين للحياة الاجتماعية تشابه قوانين العلوم الطبيعية، وبواسطتها نستطيع فهم وشرح الظواهر الاجتماعية.

٥- وبسبب الاهتمام بالمعلومات اليقينية، فإن كلاً من علم العمران والسوسيلوجي (علم الاجتماع) له قابلية التنبؤ .(Predictim).

٦-كلاهما استخدم الملاحظة والمقارنة والمعلومات التأريخية كطرق بحث.

٧- لم يستعمل أي منهما الطريقة الكمّية في البحث العلمي (لا سيما الإحصاء والرياضيات).

٨- كل منهما ميّز علمه عن بقية العلوم.

٩- اعتقدا أن الطبيعة البشرية، في أساسها، متشابهة في كل مكان.

١٠- اتخذا موقفاً ضد الفردية .(individualism).

١١-صرح كلاهما أن الناس ليسوا سواسية بسبب وجود الاختصاص وكثرة المهن والحرف.

١٢- تُعتبر آراء كونت أكثر وضوحاً في تقسيم العلم إلى جزأين: ساكن (Static) ومتحرك .(dynamic) مثل هذا التقسيم جاء بصورة غير مباشرة في كتابات ابن خلدون عن الصراع بين البداوة و الحضارة.

١٣- لاحظا أهمية التغير الاجتماعي، وكلاهما أبدى اهتماماً بدراسة تغيرات المجتمع الذي عاش فيه.

إسهامات هذين المفكرين كثيرة، لا سيما في المصطلحات الجديدة التي قدماها للعلم الجديد. حسب رأي شمدت، إن تعريف كونت لعلم الاجتماع وطرق بحثه لا يمكن أن تُعتبر نهائية. فقد أكد شمدت، كما أكدَ غمبلوفتس قبله، بأن هذا العلم كان موجوداً قبل كونت بفترة طويلة، وأن ابن خلدون، على الأخص، توقّع بعض أسسه ونتائجه التي اعتقد أنها مهمة جداً (شمدت، مرجع ٢٨٥، ص ٢٩ . انظر أيضاً غمبلوفتس، مرجع٢١٣).

هل اطلع كونت على كتابات ابن خلدون؟ للإجابة على هذا السؤال يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار ما يأتي: أولاً: ظهر اسم ابن خلدون في أوروبا لأول مرة في عام ١٦٣٦، عندما نشر جاكوب غوليوس (Jacov Golius) في ليدن كتابات ابن عربشاه **عجائب المقدور في أخبار تيمور** (انظر مرجع ٢٩٠، ص ٣٦-٣٧؛ ومرجع ٣٧، ص ٦١١).
ثانياً- في عام ١٦٩٧، نُشرت نبذة عن حياة ابن خلدون في Bibliotheque Orientale.
ثالثاً- في عام ١٨٠٦ وعام ١٨١٠ طبع سلفستر دي ساسي de Sacyالترجمة الفرنسية لأجزاء من كتاب **المقدمة** لابن خلدون. كما نشر في عام ١٨١٦ " وصفاً كثيراً" لهذا الكتاب.
رابعاً- حوالي نفس الوقت، في عام ١٨١٢، نشر هامر برغستال (Hammer-Purgstall)بحثاً ذكر فيه نظريات ابن خلدون في سقوط الدول، ووصف ابن خلدون بـ "مونتسكيو العرب". ثم نشر بعد ذلك، في عام ١٨٢٢، ترجمة ألمانية لمقتطفات أو اقتباسات من **المقدمة** وذلك في جورنال آسياتيك .(Journal Asiatique)خامساً- في نفس الوقت استمر دي ساسي مع زملائه في طبع ترجمة أقسام أخرى من **المقدمة** (فيما بعد، تسم نشر ترجمة الكتاب بأكمله) (انظر عنان، مرجع ١٩٤، ص ١٥٠-١٥٢و ١٨٣؛ وحتي ، مرجع ٢١٩، ص ٢٥٤). هل كانت كونت مدركاً لبعض أو كل هذه الترجمات الفرنسية لأعمال ابن خلدون؟ إذا لم يكن كذلك، ألا يبدو الأمر غير طبيعي لا سيما وقد عاش في جو فكري خصب؟ نستطيع أيضاً أن نطلق فرضية اخرى هي أن بعض أفكار ابن خلدون قد وصلت إلى كونت بواسطة ثلاثة طلاب مصريين درسوا على يده، وكان منهم مظهر بك (٥).
وفرضية ثالثة هي: بما أن كونت، إلى حد ما، كان متأثراً بأفكار مونتسكيو، وإن مونتسكيو كان عارفاً ببعض كتابات ابن خلدون (مرجع ٢٦٩، ص ٨-٩)، فإن بعض آراء ابن خلدون وصلت كونت بصورة غير مباشرة. يجب أن نذكر هنا أن هذه مجرد

تخمينات. إضافة إلى ذلك، لا يمكن تجاهل الاختلافات الواضحة في هدف وتطبيق علم اجتماع كونت وعلم عمران ابن خلدون.

العلم، بحد ذاته، اكتشاف ثقافي: مجموعة (أو تركيب) أجزاء موجودة أو معروفة في القاعدة الثقافية. ابن خلدون كان مدركاً لهذه الحقيقة الثقافية (مرجع ١، ص٥٢٧-٥٣٠). وهذا يفسر سبب اعتقاد بعض الكتّاب بأن "اسهامات كونت الجديدة قليلة جداً، فكل آرائه، تقريباً، يمكن أن نرجعها إلى مفكرين كثيرين سبقوه " (مرجع ٣٠١، ص ٢٩). والشيء نفسه قيل عن ابن خلدون. بغض النظر عن هذه الملاحظات، فإن هذا لم يمنع بعض الكتّاب من الاستمرار في اعتقادهم بان كونت هو "أب علم الاجتماع"؛ كما ان هناك كثيراً ممن يعتقد أن ابن خلدون هو "منشئ" هذا العلم الجديد (٦). حتى الذين قالوا إن "أصالة تفكير ابن خلدون هو أمر مبالغ" فإنم مع هذا يؤكدون بأنه، بدون منازع سابق، استطاع إنشاء وتطوير علم جديد نطلق عليه اليوم " علم الاجتماع" (شامبلس، مرجع ١٧٥، ص ٣١٢).

ابن خلدون: بعيد عن علم الاجتماع؟

هناك تفسيرات وآراء تعارض ما قيل أعلاه:

* "إن علم العمران يبعد أن يكون (علم الاجتماع) أو أي علم اجتماعي آخر سياسي أو اقتصادي أو غير ذلك إذ لم يَكْتُبْ في مقدمته شرحاً لمذهب اجتماعي خاص لكي يشرح كياناً اجتماعياً أو ظاهرة اجتماعية خاصة مهما كان نوعها؛ لأن بحثه كان لهذه المواضيع عارضاً واستدلالاً أكثر منه درساً مختصاً في وجهة معينة" (رعد، مرجع ٥٤، ص ٥٠٢-٥٠٣).

* "إن علم العمران... لايهدف في الحقيقة إلى دراسة المجتمع البشري بهذا الشكل الواسع الشامل دراسة سوسيولوجية محضة، بل الغرض الأساسي منه، والمحور الرئيسي الذي تدور حوله مسائله ومباحثه، هو بيان: "أحوال مبادئ الدول ومراتبها... وأسباب تزاحمها أو تعاقبها.... وعلة الوقوف عند غايتها...." مما جعل منه "علماً" أقرب إلى نوع من فلسفة التأريخ، على الرغم من ضعف إطاره الفلسفي، وخلوه من أي أساس ميتافيزيقي" (الجابري، مرجع ٢٨، ص ٢٤٥ . انظر أيضاً ص ١٢٦-١٢٨).

* "يشابر ابن خلدون على استقصاء العوامل السياسية، والبحث عن أسبابها العميقة. وهو لا يبحث عن تحقيق وصف سوسيولوجي لكل عناصر الحياة الاجتماعية، بل يبحث ليفهم مصير الدول" (لاكوست، مرجع ٢٣٣، ص ٢١٢، انظر أيضاً حميش، مرجع ٣٨، ص ٨٣).

* إن ابن خلدون "لا يهتم إلاّ نادراً بالتحليل الميكرو- سوسيولوجي، ولا يهتم إلا إجمالاً بمسالة أنماط التجمع وأشكال الترابط التعاوني" (نصار، مرجع ٢٥٩، ص٢١٤ . التشديد منا).

* ليس من الصواب "تصنيف ابن خلدون كعالم اجتماع" . إن أعماله الكتابية "تشكل وجهة نظر اسلامية بكل معنى الكلمة... على الرغم من احتوائها كثيراً من مشاهداته الاجتماعية العامة" (والزر، مرجع ٣٠٦، ص ٤٦و ٥٧).

* حين "نرى في ابن خلدون عالم اجتماع، يقودنا ذلك بالضرورة إلى الاعتبار القائل بأنه عالج جميع مواضيع **المقدمة** ، وربما مؤلفاته كلها، من الناحية السوسيولوجية وحدها، بالطبع، لم يحاول أحد أن يبرهن على ذلك (أومليل، مرجع ١٥، ص ١٩٥-١٩٦).

* "الحقيقة ان رأي ابن خلدون في المجتمع ومنهجه لدرسه لا يضعانه في صف علماء الاجتماع الحديثيين بل لم يكن لابن خلدون رأي واضح فيما يميز المجتمع من الأفراد، ومن أسس الاجتماع وجوب تمييز حقيقة اجتماعية وإلاّ كان الاجتماع ضرباً من تعميم علم النفس ليس غير" (طه حسين، مرجع ٣٥، ص ٦٤-٦٥).

* نظريات وآراء ابن خلدون تعتبر محض "افتراضات عامة لا تستند إلى وقائع محسوسة" (الكيالي، الفكر العربي.انظر كرو، مرجع ١٠١، ص ٧٢-٧٣) (٧).

* "نجد في كتابات ابن خلدون بعض فقرات تذكرنا بعلماء اجتماع معروفين. فهو يؤكد، مثلاً، أهمية العمل؛ ولكنه لا يتوسع في نظرية خاصة بقيمة العمل" (نشأة، مرجع ٢٥٨، ص ٤٦٨).

* إن علم العمران أقرب إلى علم الثقافة (Culture) (مهدي، مرجع ٢٤٢، ص١٠، ومقاله، مرجع ٢٤٣، ص ٥٥).

* "لقد أراد ابن خلدون أن يجعل علم العمران معياراً صحيحاً أي منطقاً للكتابة

التأريخية، لكنه كما يعرضه في **المقدمة** ليس سوى تفسير لحوادث التأريخ" (عاصي، مرجع ٧٤، ص ١٧٥ . انظر أيضاً الشكعة، مرجع ٦٩، ص ١١٣).

* يمكن، بحق، اعتبار ابن خلدون مؤرخاً بذهن عالم اجتماع. أما أنه كان المنشئ لعلم الاجتماع (وهو لقب يمكن أيضاً إعطاؤه لأرسطو) فهذا أمر آخر (سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧١).

* "علينا أن نحدد هل كان (ابن خلدون)فيلسوفاً للتأريخ أم كان عالماً اجتماعياً؟ أم كان الاثنين معاً؟ وترجع صعوبة القطع في هذه المسألة إلى تداخل المجالين إلى حد كبير، وخاصة إذا كنا نعني بعلم الاجتماع هذا العلم الذي ظهر في بداية القرن العشرين" (الخضيري، مرجع ٤٢، ص ٤) (٨).

الهوامش

(١) لوكريتس فيلسوف روماني قبل الميلاد .

(٢) ليس هناك معنى واحد لكلمة "العمران" . فهي تعني"التنظيم الاجتماعي" و"المدنية" (مرجع ١ ؛ ومرجع ٢١٩ ، ص ٢٥٣) . كما تعني "السكان" (مرجع١ ، ومرجع ٢٨٣) ، وتعني أيضاً "العلاقات البشرية" (مرجع ٢٦٢ ، ص١٩ ؛ ومرجع ٢٤٢ ، ص ٨٧) ، أو الثقافة (مرجع ٢٤٢ ؛ ومرجع ٢٩٠ ، ص٩٣) ، أو حياة اجتماعية (مرجع ١٥٩ ، ص ١٨٨) . هذه المعاني قد تستعمل هنا وهناك في هذا الكتاب ، فهي تقترب الواحدة من الأخرى . هذا ما نجده أيضاً في علم الاجتماع الغربي الحديث- المعاصر ، حيث نجد تعريفات متعددة لكلمة سوسيولوجي .(Sociology)

(٣) يقول بوتول (مرجع ١٧١ ، ص٢١) إن ابن خلدون افتقر إلى التواضع حين عرض علمه الجديد . هذا القول لا يمكن قبوله ، لا سيما وابن خلدون نفسه اعترف بصعوبة الوصول إلى الكمال في العمل . قال عن كتابه : "وأنا من بعدها موقن بالقصور ، معترف بالعجز عن المضاء ، في مثل هذا القضاء ، راغب من أهل اليد البيضاء والمعارف المتسعة الفضاء في النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء ، والتغمد لما يعثرون عليه بالاصلاح . . ." (مرجع١ ، ص٧) . وقد ذكر فرانز روزنتال في هامش ١٩ لترجمته كتاب المقدمة انه في العهود الأخيرة من الحضارة الاسلامية كانت الإشارة إلى أن الأقدمين من المفكرين يعرفون أقل مما يعرفه الأشخاص المحدثون تعتبر نوعاً من الإزدراء (قلة الاحترام) . وقد يفسر هذا قول ابن خلدون الآتي عن علمه الجديد وسبب عدم تطرق السابقين إلى هذا الموضوع ؛ "وما أدري ألغفلتهم عن ذلك وليس الظن بهم أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل" (مرجع١ ، ص ٣٨) .

(٤) يُعتبر الخميري من أوائل الذين شبهوا العصبية بالقومية . المرجع :

T.Khemiri," Der Asabiyah-Begriff in der Muqaddimah des Ibn Haldun", der Islam, Vol.22, 1936.

انظر أيضاً ريتر (Ritter) (مرجع ٢٧٢ ، ص ٢٢ ؛ ربيع ، مرجع ٢٧١ ، ص ٧ ؛ بطاح ، مرجع ١٦١ ، ص ١٩٩-٢٠٤ ؛ الحوراني ، مرجع ٢٢٠ ، ص ٧٨ ؛ سبولر ، مرجع ٢٩٨ ، ص٢٥٣ ؛ البعلي ، مرجع ١٤٩) .

(٥) في مرجع ٨٢ ، يذكر عزت أن كونت "لم يكن بمعزل عن الجو الشرقي ليعرف آراء ابن خلدون . فلقد كان له تلاميذ ثلاثة من المصريين عرفنا أهمهم الذي علق عليه كونت آماله في نشر آرائه في المشرق الأوسط ويكون رسولاً للمذهب الوضعي في أرجائه هو المهندس مظهر بك الذي اشترك في تشييد القناطر الخيرية . فلقد اكتشفنا في مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٥٩١ كتاب كونت "مجمل المذهب الوضعي" وعليه إهداء إلى تلميذه المصري المهندس مظهر بك بهذه العبارة "إلى تلميذي البك مظهر أفندي مدير الأعمال الهندسية بمصر" وكان ذلك في يوم ١٢ مايو سنة ١٨٤٩" ص ٥٣ , وقد أرفق عزت صورة فوتوغرافية مع بحثه .

(٦) يُعتبر فيكو ومونتسكيو وكتليه الرواد الأوائل لعلم الاجتماع . إلى حد ما ، يمكن أن نشبه هذا باكتشاف أمريكا . يعتقد كثير من الناس أن كولومبس هو مكتشف أمريكا بحق ؛ بينما تثبت آراء علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) أن "الهنود الحمر" كانوا في هذه القارة منذ ١٢ ألف سنة قبل وصول كولومبس إليها !

(٧) اعتبر كرو قول الكيالي بأنه "محض افتراض اعتباطي . . . لا يستند على دليل أو واقعة محسوسة" . (كرو ، مرجع ١٠١ ، ص ٧٢-٧٣) .

(٨) في ص٨٢ من كتابها ، تقول الخضيري إن "ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع" . التشديد منا .

الفصل الخامس

هل ابن خلدون عالم أنثروپولوجيا؟

أكد بعض الباحثين في علم العمران الخلدوني أن هذا العلم يعني "علم الثقافة" (Science of Culture). برأي محسن مهدي أن علم العمران في حقيقته تأريخ؛ أي أن التأريخ وعلم الثقافة "هما وجهان لحقيقة واحدة" (مرجع ٢٤٢، ص ١٧١ , انظر أيضاً محمصاني، مرجع ٢٤٤، ص ٩٥و ٩٦). أما حسين فهيم فيعتقد أن ابن خلدون" قد أسس قواعد المنهج لدراسة المجتمع"، وأن مقدمته انتجت مادة أثنوغرافية ونظرية معاً (مرجع ٩٤، ص ٧٢). ويضيف حسين فهيم:

تعتبر هذه المقدمة عملاً أصيلاً في تسجيل الحياة الاجتماعية لشعوب شمال أفريقيا بما لها من تقاليد وعادات وعلاقات اجتماعية، إلى جانب بعض المحاولات النظرية لتفسير كل مارآه من أنظمة اجتماعية مختلفة.

... ومن الموضوعات الأخرى التي تناولها ابن خلدون في مقدمته، والتي لها صلة بالاهتمامات الأنثروبولوجية، في الماضي والحاضر، على حد سواء، تلك العلاقة القائمة بين البيئة الجغرافية وشئون الاجتماع.

... وإلى جانب تلك الموضوعات، نجد أن هناك تشابهاً إلى حد كبير بين ما جاء في قواعد منهج ابن خلدون في البحث وعرض الحقائق، وبين مايدعو إليه الأنثروبولوجيون المحدثون في دراساتهم وكتاباتهم عن ثقافات الشعوب والتعميمات بشأنها (مرجع ٩٤، ص ٦٥و ٦٦و ٦٨).

كما يرى فؤاد الخوري أن الرأي أعلاه واضح في اعتماد ابن خلدون على" طريقة الدراسة الحقلية (Fieldwork) في البحث الاجتماعي".

إنه قد قام بجمع مادته العلمية من خلال تجربته الشخصية والمباشرة خلال خمسة وعشرين عاماً، تقلب فيها بين المناصب والمهام المختلفة وتشبّع فيها بالخبرات والمعلومات الثرية التي اكتسبها من خلال ملاحظاته

المباشرة ومشاركته الفعالة في كل الأمور التي كتب عنها...وأهم من ذلك كله فقد عاش ابن خلدون... بين القبائل البدوية في بسكرة حيث قام بجمع مادته البحثية- من خلال الملاحظة والمعايشة المتصلة والمباشرة. وهو هنا قد سبر غور المجتمع البدوي "من الداخل" ولم يكتب عنه من "الخارج" أو من على البعد. ولم يعتمد فقط على الأدبيات المتاحة أو المعلومات المتوفرة (مرجع ٤٧، ص ٦).

ويضيف الخوري أن اهتمام ابن خلدون بالموضوعية والحيادية في الملاحظة يقترب من تأكيد دوركهايم على الموضوعية (Objectivity)واهتمام كونت بالوضعية "(Positivisim)في دراسة الظواهر الاجتماعية واعتبارها أشياءَ مستقلة قائمة بذاتها" (مرجع ٤٧، ص ٥). وعلى هذا أيضاً يقول حسين فهيم "إن مقدمة ابن خلدون تعتبر تراثاً إنسانياً ذا قيمة عالية، وأهمية كبيرة في تأريخ الفكر الإجتماعي عامة، وفي مسار العقل الإنساني نحو وضع الأسس المنهجية والعلمية لدراسة أحوال البشر، ولفهم طبيعة الحياة الاجتماعية، ومسار الحضارة الإنسانية" (مرجع ٩٤، ص ٧٠). إذ أن هناك "درجة كبيرة من الارتباط الفكري بين آراء ابن خلدون ومختلف مدارس الفلسفة الاجتماعية التي ساهمت في نشأة الأنثروبولوجيا" (الخوري، مرجع٤٧، ص١١). ويستنتج الخوري: إن علم الاجتماع البشري الذي "هو أقرب ما يكون للأنثروبولوجيا من أي علم آخر" يحتوي على آراء بالإمكان تسميتها "بالأنثروبولوجيا الخلدونية" (مرجع ٤٧، ص, ١٧ أنظر أيضاً ص٢٠). وفي كتابه **مذاهب الأنثروبولوجيا** يرى الخوري أن إسهامات ابن خلدون العديدة للدراسات الأثنولوجية تقودنا إلى القول بأنْ ليس أحد من المفكرين قبل عهد ابن خلدون حاول، "كما فعل ابن خلدون استخراج نظم عامة وشاملة لتفسير وتعليل اختلاف وتنوّع الحضارات في العالم" (مرجع٤٦، ص ,٨ انظر أيضاً ص ٣٥).

ويعتقد نصار كذلك "إن الوجهة العامة التي ينتظم فيها فكر ابن خلدون السوسيولوجي هي وجهة أنثروبولوجية صريحة" وان التقدم الذي حققه ابن خلدون "هو تقدم نحو تكوين أنثروبولوجيا اجتماعية شاملة" (مرجع ٢٥٩، ص ٢٧٩و ٢٨٣). ويذهب السيد حامد أبعد من ذلك بقوله إن طرق دراسة ابن خلدون للظواهر الاجتماعية

"تعتبر أكثر دقة ووضوحاً من تلك التي استخدمها رادكلف براون ومالينوسكي... وليس هناك غير برتجارد يمكن أن يكون قريباً من ابن خلدون" (مرجع٢٦١، ص ١٣). ويدعي السيد حامد أن سمث W.R.Smith تبنّى فكرة ابن خلدون في الدين كنسق اجتماعيٍّ مهم، وإن كانت "كل كتاباته لم تذكر ابن خلدون **أبداً** بالرغم من **الأدلة** التي تُظهر معرفته بأعمال ابن خلدون" (مرجع ٢١٦، ص ٥و , ١٥ التشديد منا) [١]. ويقدم لابيكا، بتحفظٍ، رأياً يقول ان أفكار ابن خلدون تتسم بالبعد الأنثروبولوجي. "فثنائية البداوة والحضارة، التي تم اكتشافها في المجال الجغرافي المغربي، ثم تم العثور عليها في تبدّل العالم الإسلامي" تمثل هذا المنظار (مرجع ٢٣١، ص ,٢٤٣ انظر أيضاً سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧٢). وهناك من يرى أن هذا البعد الأنثروبولوجي يمكن أن يكون واسعاً بحيث يشمل كل جوانب "الحياة الإنسانية السائرة حسب قوانين" (انظر الحبابي، مرجع ٢١٤؛ ومزيان، مرجع ١٠٨؛ ورعد، مرجع ٥٤، ص ٥٦١). وقد استخدم غلنر، أحد المفكرين المعاصرين، كتابات ابن خلدون للوصول إلى أنموذج أو مثال مقبول لدراسة العالم الإسلامي (انظر مرجع ٢٣٦، ص ١٠؛ وأندرسون، مرجع ١٣٨، ص ١١١).

ولأجل البرهنة على تفكير ابن خلدون الأنثروبولوجي، فإن علماء الأنثروبولوجيا يؤكدون على آراء المفكر العربي في الثقافة، والتنشئة الاجتماعية، والجوانب الاجتماعية-الثقافية لمفهوم العصبية.

الثقافة:

عرّف إدوارد تايلر (Tylor) الثقافة (Culture) بأنها مركّب معقد من المعرفة والاعتقادات والفنون والقوانين والعادات وغير ذلك مما يتعلمه الفرد كعضو في مجتمع. الثقافة، إذن، نتاج المجتمع الإنساني، وهي فكرة أكد عليها ابن خلدون، عندما قال ان الجنس البشري يتميز عن الحيوانات "بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيّئ لذلك التعاون" (مرجع ١، ص٤٢٩). وعلى هذا فالثقافة لا تحصل بصورة عفوية إذ أن عناصرها، لا سيما الأعمال المدوّنة، انتقلت إلى جميع الشعوب وفي جميع الأزمنة. فالثقافة، إذن مكتسبة

(Learned) إذ يتعلم الناس (من الآباء والأمهات والمعلمين وغيرهم) طرق السلوك التي يحتاجونها في علاقاتهم مع الآخرين. ومخالفة هذه القواعد السلوكية قد يجلب على الناس الاستهزاء أو السخرية أو أي نوع من الضبط الاجتماعي. ذلك أنَّ التقاليد "هي طبيعة ثانية" (مرجع ١، ص ٤٢٩-٤٣٠ وصفحات أخرى).

الثقافة، كنمط من الحياة البشرية، قابلة للتغير، ذلك "أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال". وأي تدهور في دولة قد يجلب معه تغيرات في تقاليد وعادات حاكمها. فإذا استطاع بعض الرجال الطموحين سياسياً الاستيلاء على الحكم والأمر "فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها"، إضافة إلى عوائد جيلهم (مرجع ١، ص ٢٨و ٢٩).

عملية التنشئة الاجتماعية:

يرى ابن خلدون أن المعرفة مُكتسبة. الناس جهلة بالفطرة، ولكن قابليتهم على التفكير تجعلهم يكتسبون المعرفة. حتى "علوم السحر" مكتسبة، إذ "هذه الخاصية تكون في الساحر بالقوة شأن القوى البشرية كلها وإنما تخرج إلى الفعل بالرياضة" (مرجع ١، ص ٤٢٩-٤٣٠، ٤٩٨). الاحتكاك الاجتماعي أمر مهم، والانصراف عنه تقلل ملاحظات ومعرفة الشخص عن العالم الذي يعيش فيه. وقد جاء ابن خلدون بقصة توضيحية عن صبي سجن منذ طفولته الأولى مع والده، وعلى هذا لم يكن بإمكانه أن يتصور أو يفهم بالضبط ما حاول والده أن يخبره عن العالم الخارجي. هذا الصبي لم يستطع أن يفكر تفكيراً صحيحاً عن أشياء بعيدة عن خبرته أو ملاحظاته (مرجع ١، ١٨٢).

تعريف ابن خلدون للتنشئة الاجتماعية (Socialization process) هو أنها عملية بواسطتها يستطيع الأفراد اكتساب "معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعليماً وإلقاءً، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة" (مرجع ١، ص٥٤١، كذلك ص ٤٣٢-٤٣٥). ومعرفة الفرد محدودة، فعمره كله لا يكفي لأجل أن يتعلم كل ما هو موجود في علم واحد، حتى ولو انصرف كلياً إلى ذلك. كما

أنه قلّ "أن تجد صاحب صناعة يحكمها ثم يحكم من بعدها أخرى ويكون فيهما معاً على رتبة واحدة من الإجادة" (مرجع ١، ص٤٠٥و ٥١٨و ٥٣٢).

ويمكن تلخيص آراء ابن خلدون المهمة في عملية التنشئة الاجتماعية بهذا المقتطف المقتبس من كتاب **المقدمة**: «إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خُلقاً وملكةً وعادةً تنزّل منزلة الطبيعة والجبلة واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً » (مرجع ١، ص ١٢٥).

كما رأينا وسنرى، استخدم ابن خلدون منهج الملاحظة لأجل تطبيق مبادئ السبب والنتيجة (Cause and effect)لا سيما على البدو. فالبدو، نتيجة طراز معيشتهم الخاص في الصحراء، لا يمكن أن يختلفوا عما هم عليه. فالقبيلة التي تنتقل في الصحراء قد تؤول إلى الزوال إذا افتقدت حكم السيف وتخلّت عن الخشونة. عملية التنشئة الاجتماعية جعلت (وما تزال تجعل) الشخص البدوي أن ينزع نحو الشعر وليس نحو العلم، لأن العلم أو البحوث العلمية تتطلب مزاجاً هادئاً وهذا شيء لم يتعلمه (أو يتعود عليه).

وقد أكد علماء الأنثروبولوجيا وغيرهم من المختصين بالعلوم الاجتماعية على أهمية المحيط الاجتماعي. فقد ذكر كونت أن الأفراد لا يستطيعون تحرير أنفسهم من تأثير هذا المحيط (مرجع رقم ١٨٠). كما قال دوركهايم ان الفرد لا يمكنه أن يكون مخلوقاً اجتماعياً إلاّ باكتسابه العادات والرموز الثقافية (مرجع ١٩١، ص ٤٢٣).

العصبية:

تعتبر العصبية (التضامن الاجتماعي) من المصطلحات الرئيسية التي استعملها ابن خلدون لإثبات أهميتها في تطور المجتمع (٢). يعتقد فرانز روزنثال أن هذا المصطلح "استعمل في كتابات المسلمين ولكن بمعنى آخر" (مرجع ٢٧٧). ومع هذا فإن ابن خلدون لم ير حاجة إلى تعريفه.

هناك من يقول ان "مفهوم العصبية عند ابن خلدون كمفهوم اجتماعي وسياسي يماثل أو يشابه مفهوم (البدنة) (Lineage)كوحدة قرابية متضامنة في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، كما أرساها روبرتسون سمث وتلاميذه في القرن التاسع عشر وكما طورها

لاحقاً رواد الأنثروبولوجيا الحديثة أمثال ايفانز برشارد.... ورادكلف براون.. وفورتس... وأرنست قلنر.... وأميري بيترز وغيرهم " (الخوري، مرجع ٤٧، ص ٢). كما يرى الحصري (مرجع ٣٧، ص ٣٥٢) وبيكر وبارنز (مرجع ١٦٣،ص ٣٧٢) والبعلي- الوردي (مرجع ١٥٥، ص ١٠٨) تشابهاً كبيراً بين فكرة ابن خلدون في العصبية البدوية وبين فكرة دوركهايم في التضامن الاجتماعي الميكانيكي. وقد ذهب توينبي (مرجع ٣٠٢، ص ٤٢٣) أبعد من ذلك بتأكيده على أن العصبية هي رد الفعل النفساني للبدو لصعوبات الحياة في الصحراء.

العصبية، إذن، رابطة اجتماعية يمكن بواسطتها قياس قوة وتماسك وثبات الجماعات الاجتماعية. ويمكن تشبيهها بألياف عضلات الجسم الإنساني التي تصون تماسك اللحم والعظام. غير أن هذا التماسك (العصبية) لا يعتمد ضرورة على علاقات الدم [٣].

العصبية مفهوم اجتماعي ونفسي وطبيعي (physical)وسياسي تظهر بجلاء بين، وليست مقتصرة على، الشعوب أو القبائل البدوية.

البداوة والحضارة:

صنف ابن خلدون التنظيم الاجتماعي البشري إلى نوعين أو طرازين: البداوة (الحياة البدائية) والحضارة (التمدين أو الحياة الحضرية). ومصطلح البداوة لا يبدو دقيقاً. بصورة عامة، البداوة تعني حياة الصحراء، أو الثقافة البدائية (البدوية). غير أن هذا المصطلح الخلدوني تضمّن كلاً من أهل الصحراء وسكان القرى النائية [٤]. وسكان هذه المناطق الصغيرة "هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام" ويشمل أيضاً هؤلاء الذين يرتادون "المسارح والمياه لحيواناتهم" (مرجع ١، ص١٢١).

البداوة (الحياة البدوية - الريفية) والحضارة (التمدين، حياة المدن) هما ظاهرتان اجتماعيتانِ طبيعيتان. "إن اختلاف الأجيال في أحواله إنما هو باختلاف نحلهم من المعاش" (مرجع ١، ص١٢٠ وصفحات أخرى). ويمكن المقارنة بين هذين النمطين بشيء من الاختصار:

١- البداوة سبقت حياة الحضر. "إن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه، وإن البادية أصل العمران والأمصار مدد لها ".أي أن المناطق الحضرية مَدينة للبداوة، لأن معظم السكان فيها يرجع أصلهم إلى الأرياف والقرى المجاورة. أحوال الترف والدعة في المدينة تشجع الفرد بالبقاء فيها، وتبعده عن التفكير بأحوال البادية أو العودة إليها "إلا لضرورة تدعو إليها أو لتقصير عن أحوال مدينته" (مرجع ١، ص ١٢٢).

٢- حجم السكان أقل في الأماكن البدوية التي تتميز بكثافة سكان أدنى من تلك التي في الحضارة (مرجع ١، انظر مثلاً ص ٣٤٣-٣٤٤و ٣٥٩-٣٦٠).

٣- تتصف معيشة أهل البداوة بأنها في الضروري. شظف العيش يجعلهم يمرون بأوقات عسيرة. الحضرويون، من جهة ثانية، "تكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري، ومعاشهم على نسبة وجودهم" (مرجع ١، ص ٨٧ و٨٩ و١٢٠-١٢١).

٤- "أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر. والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة... ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم " (مرجع ١، ص ١٢٥).

٥- ديموقراطية الزعامة أبرز في البداوة (مرجع ١، ص ١٣٧).

٦- العصبية أقوى عند أهل البداوة إذ أنها تنتج القابلية للدفاع عن أنفسهم وأموالهم (مرجع ١، ص١٢٥ وصفحات أخرى).

٧- صفاء النسب أكثر وضوحاً في البداوة وأكثر ثباتاً لعدم اختلاطهم مع الآخرين (مرجع ١، ص ١٢٩-١٣٠).

٨- "أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر". التنشئة الاجتماعية هي المسؤولة عن انتشار الفسق والمقامرة والغش والتحيل والسرقة في المدينة. هذه العملية الاجتماعية أيضاً مسؤولة عن وجود سلامة الطباع "من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق" في البداوة (مرجع ١، ص ١٥١ . انظر أيضاً ص ١٢٣).

٩- أهل البداوة أكثر تديّناً من أهل الحضر (مرجع ١، ص ٨٩).

١٠- التغير الاجتماعي أقل في البداوة. العادات والتقاليد واللغة وأنماط السلوك الأخرى تتميز بالاستمرارية في المحيط البدائي (البدوي) (مرجع ١، ص ٣٥٧).

١١- الحضريون أكثر اهتماماً بالتعليم والفنون والعلوم (مرجع ١، ص ٤٣٤-٤٣٥ و ٤٩٣).

بعض تعميمات ابن خلدون قد لا يمكن تطبيقها في الوقت الحاضر. قد يكون بعض البدو أكثر شجاعة أو أكثر جرأة من بعض الحضريين ، ولكن لا يمكن القول أن كل أهل الحضر أقل شجاعة من أهل البدو. أضف إلى ذلك، لم تعد المناطق الحضرية خاضعة للغزو البدوي؛ فأهل الحضر يحميهم جيش نظامي وقوة شرطة، وربما أيضاً جند طوارئ أو مليشيا أو جماعات متحمسة. وهذا يعني أن نوع السلاح، وليس القوة البدنية، هو الذي يقرر مستوى الحماية. كما أن البدو الرحل في الوقت الحاضر، كالحضريين، خاضعونَ لقوانين وتعليمات حكومة مركزية. وفي عهد ابن خلدون أيضاً، كان البدو معتمدين على المدينة في أمور عديدة. "فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم. فماداموا في البادية، ولم يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار فهم محتاجون إلى أهلها، ويتصرفون في مصالحهم وطاعتهم متى دعوهم إلى ذلك وطالبوهم به... إن الرئيس يحملهم على طاعته والسعي في مصالحه إما طوعاً ببذل المال لهم ثم يبدي لهم ما يحتاجون إليه من الضروريات في مصره فيستقيم عمرانهم، وإما كرهاً إن تمت قدرته على ذلك" (مرجع ١، ص ١٥٣).

أما نمطُ المعيشة، فقد كرر ابن خلدون أن معيشة البدو بعكس أهل الحضر تقتصر على ما هو ضروري. غير أننا اليوم، بسبب التغير الثقافي، نجد كثيراً من "المتع" الحضرية في صحراء السعودية والكويت مثلاً.

وأما قولُ ابن خلدون إن البدو أكثر تديّناً من سكان المدن، فهناك سؤال يجب طرحه: على وجه الدقة، ما الذي يجعلهم أكثر تديّناً. القارئ لا يجد أدلة مقنعة في كتاباته. ومجرد ذكر الحقيقة بأنهم تعودوا على الجوع والامتناع عن الملذات لا يجعلهم ضرورة "أكثر تديّناً".الإسلام في نشأته، إلى حد كبير، دين حضري. المساجد الثلاثة المهابة جداً تقع في أماكن حضرية (مكة والمدينة والقدس).

هل كان ابن خلدون متحيزاً نحو البداوة؟

هناك من يعتقد (مثلاً مرجع ٣١١، ص ١١٩؛ مرجع ٢٣٣، ص ١٦٣؛ مرجع

١٦١، ص ٥٢و ٥٩) أنّ ابن خلدون كان يحمل كراهية عميقة ضد أهل المدن، وأن ذلك واضح فيما قال عنهم:

يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتَّحيُّلُ على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الإيمان والربا في البياعات. ثم تجدهم أبصر بطريق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه وإطراح الحِشمة في الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوي المحارم... ويموج بحر المدينة بالسُّفلة من أهل الأخلاق الذميمة ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن أهمل عن التأديب وغلب عليه خلق الجوار وإن كانوا أهل أنساب وبيوتات، وذلك أن الناس بشر متماثلون وإنما تفاضلوا وتميزو بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. فمن استحكمت فيه لم ينفعه زكاءُ نسبه ولا طيب منبته (مرجع ١، ص ٣٧٢-٣٧٣).

ويضيف إلى "مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات" ، ومنها الشهوات الجنسية كالخيانة الزوجية والشذوذ الجنسي. والسلوك الأخير يؤدي إلى انقراض الجنس البشري لعدم وجود ذرية. أما الزنا، فمعناه أن أحداً لا يعرف من هو ابنه، مما يجعله يفقد الحنان الطبيعي الذي يشعر به عادة نحو أطفاله إضافةً إلى مسؤولياته تجاههم (مرجع ١، ص ٣٧٣).

يبدو لنا أن تأكيد ابن خلدون الجازم على أن الترف هو من أهم أسباب تدهور الحضارة (حياة المدن) فيه نوع من المبالغة. كما أن الخصائص التي وجهها إلى أهل الحضر، مثلاً "الفسق" و "الشر" و"التحيل" و"المقامرة" والغش و"السرقة"، هي تعميمات شاملة. فليس كل أهل الحضر، بمن فيها ابن خلدون نفسه، يتميزون ويتمسكون بهذه الصفات. ويجب أن نعترف أن ابن خلدون قدّم لنا تفسيراً مقنعاً عندما تحدث عن العلاقة بين تدهور الدين (كنمط من الضبط الاجتماعي) وبين زيادة الانحراف في الأماكن الحضرية.

إن التمدين، أو نمط حياة المدن، يجلب معه اسهامات إيجابية: التأكيد على التعلم مثلاً يقود إلى تطور الفنون والعلوم ؛ وابن خلدون نفسه اعترف بوجود هذه الخصائص

في المدينة، وبأن الجهل انقطع عن العرب: "ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتابة، وتمكن الاستنباط، وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماً... واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لما كثُر عمرانها (سكانها) صدر الإسلام واستولت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون" بعكس " ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة" (مرجع ١، ص ٤٣٠-٤٣٤). وعلى سبيل المثال، ذكر ابن خلدون كيف أن مادة الحساب ضرورية في الحياة الحضرية لا سيما استعمالاته في الأمور التجارية. مثل هذه العلوم تجهز السكان الحضريين بالمعرفة والخبرة والذكاء (مرجع ١، ص ٤٢٨-٤٢٩). أما عن العصبية، فهي ليست مقتصرة على الحياة البدوية القبلية. العصبية موجودة أيضاً في الأماكن الحضرية ولو أنها تعتبر ضعيفة أحياناً. فقد تأخذ شكل التناسق في أعمال ومؤسسات المدينة، كالمؤسسة الاقتصادية، إذ لا يمكن أن تغيب العصبية كلياً إلا إذا تم تدمير المدينة بكاملها.

في رأينا، أن ابن خلدون كان مقتنعاً أن البدو، بعكس أهل الحضر، عادة لا يخالفون قواعد السلوك القبلية، فهم يمتنعون عن الغش والمقامرة والزنا والخداع والمراباة (usury)، وغيرها من أنماط السلوك وعلى ذلك فالبدو لا يهتمون بالتجارة والحِرف التي تتطلب المكر والخدعة. كما أنه كان مقتنعاً بوجود بعض "الرذائل" عند البدو. فقد اعترف بأنه "قد لا يتم وجود الخير الكثير إلاّ بوجود شر يسير" (مرجع ١، ص ٣٩٠). وبمعنى آخر، لم ينظر إلى هذين النوعين من الصفات على أنهما ثنائية مختلفة (الخير المطلق ضد الشر المطلق)، إنما رتّب الظواهر الاجتماعية حسب متواصل (Continuum)، فقد لاحظ خلال السنوات الأربع التي عاشها مع البدو أنهم فقراء و "أكثر شجاعة" وبأساً من أهل الحضر، ولكن "قلّ أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره" (مرجع ١ ص ١٥٠). وكانوا في عهده " يستنكفون عن الصنائع والمهن"، وكانت عندهم " الأنفة عن انتحال العلم". إلا أن هذه الخصائص تغيرت بعد انتصارهم على أهل الحضر (مرجع ١، ص ٥٤٤). بصورة عامة، السلوك البدوي هذا اختلف ويختلف عن موقف الإسلام نحو العلوم وحث اتباعه للحصول على المعرفة العلمية [٥].

باختصار، ان أهمية ابن خلدون لعلم الأنثروبولوجيا تأتي نتيجة اهتماماته،

ومشاركته المباشرة شخصياً، في مختلف أنماط الحياة الاجتماعية، وعلى هذا يعتقد أندرسون أن ابن خلدون يحتل مكانة جيدة بين علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية. كما اعتبر عالم الأنثروبولوجيا هونغمان (Honingman) آراء ابن خلدون شكلاً مبكراً من الأنثروبولوجيا المادية، واعتبر وصف ابن خلدون لثقافتي البدو والحضر نظرية مفيدة في علم الثقافة (انظر أندرسون، مرجع ١٣٨، ص ١١١و١١٢). وكما ذكرنا سابقاً، اعتمد غلنر (Gellner) على مقدمة ابن خلدون في بناء أنموذج يعينه على دراسة مجتمعات شمال أفريقيا. يقول غلنر: "عندما أطالع مقدمة ابن خلدون أجد نفسي في نفس العالم الذي يصفه علماء الأنثروبولوجيا". وعلى هذا يرى أن آراء ابن خلدون الاجتماعية تعتبر، مقارنة ببعض الدراسات الحديثة، "أعظم وأكثر صدقاً في تحليل المجتمع الاسلامي التقليدي" (مرجع ٢٠٨، ص ١٤٣).

ليس عالم أنثروبولوجيا؟

هناك، بدون شك، البعض الذي لا يعتبر ابن خلدون عالم أنثروبولوجيا. وما جلب انتباهنا، بصورة خاصة، هو ادعاء أحد المؤلفين بأن "ابن خلدون في مجال الأنثروبولوجي لم يأت بجديد، وإن **سائر أفكاره** مأخوذة عن أخوان الصفا" (مرجع ٩، ص ٩٠ . التشديد منا).

الهوامش

(١) يبدو لنا أن السيد حامد لم يُقدم أي دليل مقنع . انظر بحثه ، مرجع ٢١٦.

(٢) انظر عمر فرّوخ (مرجع ٩٢ ، ص ٢٩٧) ؛ الذوادي (مرجع ٤٩ ، ص ١٧) ؛ الحصري (مرجع ٣٧ ، ص ٣٢٣) ؛ أبو زيد (مرجع ٦ ، ص ١٨٣-١٨٤) ؛ قربان (مرجع ٩٦ ، ص ١٥١) ؛ الجابري (مرجع ٢٨ ، ص ١٢) ؛ بوتول(مرجع ١٧١ ، ٨٧) ؛ الخضيري (مرجع ٤٢ ، ص ١٧٥) ؛ الشكعة (مرجع ٦٩ ، ص ١٤٣) ؛ رسلان (مرجع ٥٢ ، ص ٤٧) ؛ عبد المولى (مرجع ٧٨ ، ص ٥٧. يعتقد عبد المولى أن العصبية هي مفهوم خلدوني) .

(٣) يقول محمد عزيز الحبابي : "يطلق ابن خلدون لفظ "عصبية" ويريد به "الروابط الدينامية" والروح العشائرية القائمة على لحمة الدم . . . . العصبية قوة الدم المشترك التي تحرك كل ميادين الحياة المجتمعية داخل التمركز القبلي" (مرجع٣٢ ، ص ٨٥-٨٦) .

(٤) يدخل في نطاق ذلك القرى المنعزلة .

(٥) يجب الإشارة هنا إلى أن ابن خلدون أكد بحزم أن قوله "إن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم" أو غير العرب يجب أن لا يفسر على أنه ضعف في طبيعة أو قابلية العرب الأصلية ، وإنما سببه "أحوال السذاجة والبساطة" التي كانت عند العرب في بداية الإسلام ، حيث لم تكن عندهم آنذاك تلك العلوم "والصنائع" . كما أنهم فيما بعد ، بسبب انشغالهم بالحروب ، تركوا "العلوم" للفرس وغيرهم (مرجع ١ ، انظر مثلاً ص ٥٤٣-٥٤٥) .

الفصل السادس

هل ابن خلدون عالم جغرافية اجتماعية؟

اعتبر البعض ابن خلدون رائداً لعلم الجغرافية لأنه استطاع أن يبحث بمهارة في الجوانب الاجتماعية من هذا العلم بما في ذلك تأثير عوامل البيئة على المجتمع الإنساني. وقد تم أيضاً مقارنته ببعض المفكرين:

* إن أول من أدرك أهمية ابن خلدون هو هامر- برغستال الذي أسماه في عام ١٨١٢ بـ "مونتسكيو العربي" (سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧٦).

* كان ابن خلدون مدركاً بمبادئ الأيكولوجيا (ecology)(عالم، مرجع ١٣٣، ص٩٢).

* كان ابن خلدون "بحق أول من اهتم بدراسة المورفولوجيا الاجتماعية والجغرافية الاجتماعية" (الكن Ulken، مرجع ٣٠٤، ص ٣٥). فقد استطاع أن "يفسح في تفسيراته المختلفة مكاناً هاماً للعوامل البشرية البحتة" (السيد محمد بدوي، مرجع ١٦، ص ١٧٨).

* ابن خلدون" دعم وساهم في نشوء علم جديد" هو علم الجغرافية الاجتماعية(شمس الدين، مرجع ٧٠، ص ٣١).

* رأى ابن خلدون "أن البيئة الطبيعية تحدد قيوداً للتطور الاجتماعي" (شامبلس، مرجع ١٧٥، ص ٢٩٨).

* معلومات ابن خلدون في الجغرافية "هي بوضوح محدودة" ولكن آراءه في هذا المجال كانت سليمة ومتوازنة (بيكر وبارنز، مرجع ١٦٣، ص ٢٧٠).

* من الواضح "أن بداية **المقدمة** مخصصة لأبحاث جغرافية، مناخية وأنثروبولوجية (حوالي ١٠٠صفحة) وتبرهن على أن ابن خلدون أدرك أهمية هذه الأبحاث الأساسية " (سارتون، مرجع ٢٨١، ص ,١٧٧٢ انظر أيضاً بارنز، مرجع ١٥٨، ص ٩٦).

* "أول ما تمتاز به دراسته للمجتمع البشري ما يقرره من تأثير المناخ على العمران، وبالتالي على السياسية" حيث فيها نظريات" من أروع ما تشمل عليه **المقدمة** ويمكن أن نعتبره من هذه الناحية واضع هذا العلم الجديد الذي يعني به في عصرنا بعض المفكرين ويطلقون عليه اسم "geopolitique القاسي، مرجع ٩٥، ص ٧٣).

* "كان مونتسكيو متضلعاً في اللغتين العربية والفارسية وعلى هذا فقد قرأ ابن خلدون بإمعان وتأثر به" (قدسي، مرجع ٢٦٩، ص ٧).

* كان ابن خلدون متفوقاً على هبكراتيس (Hippocrates) لا سيما في تحليله "لتأثير البيئة على المجتمع" (مرجع ٢٦٩، ص ٣).

* "سار ابن خلدون على نفس الطريق الذي سار عليه فيما بعد فيكو، ومونتسيكو، وباكل "Buckle (نشأة، مرجع ٢٥٨، ص ٤٤٨، انظر أيضاً الخضيري، مرجع ٤٢، ص ١١٢).

* "تحليل ابن خلدون لتأثير البيئة الطبيعة على المنظمات الاجتماعية كان واسعاً وأكثر عمقاً من أي دراسة لهذا الموضوع حتى وقت بودن Bodin، إن لم يكن وقت مونتسكيو" (١).

* "إن ابن خلدون هو المصدر الأكثر احتمالاً لنظرية المناخ عند مونتسكيو" (الهنداوي، ص ٥٠ . انظر أيضاً ص ١١٠).

"الجدير بالذكر، أن بعض أثنولوجي أمريكا الشمالية اتّبعوا في التنظير التأريخي والجغرافي أسلوباً مشابهاً لأسلوب ابن خلدون. يكفي أن نشير هنا إلى أن فردريك بواز نفسه كان قد كتب، أول ما كتب، في الجغرافية البشرية الشبيهية جداً بالأتنوغرافيا الحضارية" (الخوري، مرجع ٤٦، ص ٣٦).

في الواقع، تطرق عدد من المفكرين قبل وبعد زمان ابن خلدون إلى دور العامل الجغرافي في العلاقات المجتمعية، بضمنهم بعض مفكري القرون الوسطى ومنهم جيوفاني فيلاني (Villani)وتوماس الأكدويني وميخائيل أنجلوا وماكيافيلي وبودن (٢).

لقد رأى ابن خلدون أن العوامل الجغرافية تؤثر على خصال الإنسان. ولكنه لم يؤيد الرأي القائل بأن الأشخاص السود (السودان) "هم وُلْدُ حام بن نوح، اختصوا بلون السواد لدعوة (لعنة) كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه". ورأي ابن خلدون أدناه يظهر شرح حتميته الجغرافية (مرجع ١ ،ص ٨٣-٨٤):

ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة، وليس في ذكر السواد و إنما دعا عليه بأن يكون ولده عبيداً لولد إخواته لا غير. وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات (الكائنات)، ولذلك إن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المضاعفة بالجنوب. فإن الشمس تُسامِتُ رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى. فتطول المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسودُ جلودهم لإفراط الحر. ويظهر هذين الإقليمين مما يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانها أيضاً البياضُ من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرآى العين أو ما قرُب ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها وتنتهي إلى الزعورة ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلد وصُهوبَة الشعور.

في عهد ابن خلدون، اعتقد أفراد كثيرون أن خُلُقَ السود "على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع". أما ابن خلدون فقد أرجع هذه الخصال إلى العوامل الجغرافية، حيث قال: "تجد في الأخلاق أثراً من كيفيات الهواء". وعلى هذا انتقد كلاً من غالينوس ويعقوب بن اسحق الكندي القائلين بأن مثل هذه التصرفات من السود إنما هي "لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم"، وقد أكد ابن خلدون بشدة أن مثل هذا الرأي هو "كلام لا محصل له ولا برهان فيه" (مرجع ١، ٨٦-٨٧).

وقد أشار شمدت (Schmidt) إلى أن "ابن خلدون لا يستعمل العرق (العنصري) (race) كعامل حاسم فريد" (مرجع ٢٨٥، ص ٣١). وفي دراسته التفصيلية عن آراء ابن خلدون في العرق، يقول دوفر (Dover): "لم أر كتاباً أكثر أهمية في تاريخ الأفكار العرقية... من **المقدمة**" (مرجع ١٨٩، ص ١١٩). ويضيف: "إن خلفية ابن خلدون العرقية جعلت منه مفكراً تقدمياً أكثر من أولئك العلماء" الذين شوهوا سمعة السود

من الناس، لما كتبوا ما كتبوا من "توافه" (ص١١٣) [٢]. وقد أكد دوفر أيضاً بأن "آراء ابن خلدون الذكية، الموضوعية، شملت بنفس المستوى دراسته عن اليهود" (ص١١٤ . انظر أيضاً شريط، مرجع ٦٨، ص ٥٦٥-٥٦٧).

ويعتقد دوفر بأن ابن خلدون أظهر للعلن و"لأول مرة تأثير العبودية على ما يسمى بـ الخصائص العرقية والتحامل (التحيز) العرقي" (مرجع ١٨٩، ص ١١٤). كما أشار طه حسين إلى هذا المعنى بقوله (مرجع ٣٥، ص ١٥٠-١٥١):

مع أن أرسطو وابن خلدون يتفقان في منح الإنسان حق استغلال الطبيعة فإنهما يختلفان في تطبيق مبدئهما الأساسي، فأرسطو يقرّ الرق ويجعله مشروعاً، ويرى أن هنالك أناساً خلقوا ليكونوا أحراراً وآخرين خلقوا ليكونوا عبيداً، وعلى هذا فللأوّلينَ حق استخدام الآخرين. أما ابن خلدون فلا يقر الرق إلاّ لأن الدين قد سمح به. وقد أفضى به تعليله إلى ان يقرر أن استعباد الإنسان ليس وسيلة للكسب، وأنه وسيلة طارئة فقط. يقول ان الإنسان حر بطبيعته.

س وعيساوي أيضاً كان مقتنعاً بأن ابن خلدون يستحق مدحاً (اطراءاً) خاصاً لإدراكه بأن معظم خصائص الجماعات البشرية يمكن ردها ليس للعوامل العرقية المتأصلة (الملازمة) بل، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلى أسباب أخرى، كالعوامل البيئية مثل المناخ والطعام ومركز الإنسان الاجتماعي (مرجع ٢٢٧، ص ١٥).

هل ابن خلدون من أوائل المهتمين بتخطيط المدن؟

قبل كل شيء، يرى ابن خلدون أن عملية التحضر (أو التمدن) ظاهرة اجتماعية متوقعة. فهي هدف البدو الذي يطمحون إلى حياة الدّعة والهدوء والترف. هؤلاء الناس، كأي فاتح منتصر، لا يحتاجون إلى إنشاء مدينة أو عاصمة جديدة لأنفسهم، إذ يمكنهم الاحتفاظ بأي مدينة استخدمت من قبل الحكم السابق. ولكن إنشاء دولة جديدة قد يعني إنشاء مدينة جديدة، مثلاً بغداد في بداية الحكم العباسي والقاهرة بعد غزو الفاطميين لمصر (مرجع ١، ص ١٢١و ٣٤٢-٣٤٣). إنشاء المدينة يمثل الطور الأول في حياتها (الفتوة والنشاط). الطور الثاني هو النضج، ويأتي بعده طور الشيخوخة

(الخرف). لم يذكر ابن خلدون "طور الطفولة"، غير أن أفكاره عن تطور المدينة تشابه تلك التي قال بها غريفث تيلر (مرجع ٢١، ص ١٠١). فقد تطرق كلاهما إلى العوامل العديدة التي تساهم في التطور الحضري؛ ومن الواضح جداً أن ابن خلدون أبدى اهتماماً أوسع بالجانب الاجتماعي، فالمدينة عنده ظاهرة اجتماعية.

اعتقد ابن خلدون أنه لأجل إنشاء المدن، كمكان للسكن والحماية "وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب المنافع" وتسهيل المرافق. والمتطلبات المعنية هي كما يأتي (مرجع١، ص ٣٤٧و ٣٤٩):

١- أن يكون مكان أو وضع المدينة "في ممتنع من الأمكنة، إما على هضبة متوعرة من الجبل وإما باستدارة بحر أو نهر بها حتى لا يوصل إليها إلاّ بعد العبور على جسر أو قنطرة فيصعب منالها على العدو".

٢- "طيب الهواء للسلامة من الأمراض... والمدن التي لم يُراع فيها طيب الهواء كثيرة الأمراض في الغالب" حسب مشاهداته.

٣- تسهيلات في طرق المواصلات، مثلاً نهر أو بحر. فقربها من البحر هو لتسهيل الحاجات القاضية " "من البلاد النائية".

٤- عيون مياه عذبة.

٥- "طيب المراعي" للسائمة.

٦- وجود "مزارع" بالقرب من الأماكن السكنية.

وقد وجد ابن خلدون أن هذه المتطلبات "متفاوتة بتفاوت الحاجات وما تدعو إليه ضرورة الساكن". هذه المتطلبات، في زمانه بل وحتى إلى عهد قريب من التاريخ البشري، كانت ضرورية في بناء المدينة. أما اليوم، فليس من الضروري لأجل أن تحمي المدينة نفسها أن تكون المراعي قريبة من مركز المدينة. عندما تتحقق المتطلبات أعلاه، يجب الأخذ بنظر الاعتبار ما تحتاجه المدن عند تشييد الأبنية (مرجع ١، ص ٣٤٢ و٣٤٤-٣٤٥):

١- "اجتماع الفَعَلَة" أو العمال. كثرة عدد العمال شيء واجب إذا كانت الدولة عظيمة متسعة، وفي هذه الحالة قد يتم الحصول على هؤلاء من مناطق عديدة؛

٢- تعاون العمال؛

٣- استعمال المكائن "الذي يضاعف القوى والقُدرة في حمل أثقال البناء لعجز القوة البشرية وضعفها عن ذلك". وهنا تأتي أهمية "الصناعة الهندسية" لا سيما في نقل تلك المكائن.

رأي ابن خلدون أن قلة الأبنية والتشييد في الإسلام يرجع إلى العوامل التالية (مرجع ١، ص ٣٥٧-٣٥٩):

١- كان العرب، في بداية تمدنهم، "أعرق في البدو،والصنائع من توابع الحضارة".

٢- كان الدين الإسلامي "أول الأمر مانعاً من المغالاة أو البنيان والإسراف فيه في غير القصد".

٣- قلة مراعاة العرب "لحسن الاختيار في اختطاط المدن... وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعي". ويذكر ابن خلدون أنه عند التخطيط الذي قام به العرب في الكوفة والبصرة والقيروان "لم يراعوا في اختطاطها إلا مراعي إبلهم وما يقرب من القفر ومسالك الظعن، فكانت بعيدة عن الوضع الطبيعي للمدن، ولم تكن لها مادة تمد عمرانها من بعدهم"؛ أي لم تكن هناك موارد تكفي لمعيشة سكانها. وقد أخطأ ابن خلدون في تعميمه. فالبصرة اليوم هي ثاني أكبر مدينة في العراق، وتمتلك وضعاً طبيعياً مهماً مع كثرة المياه لسكانها.

برأي ابن خلدون، المدن ليست سواسية بما في ذلك الحجم. حجم المدينة أو كثافة السكان تقرره عوامل عديدة أهمها الهجرة. أسباب الهجرة تشمل: احتلال المدن واستيطانها من قبل الغزاة؛ ٢- الترف، الذي يشجع الناس على الذهاب إلى المدينة؛ ٣- إرضاء الحاجات الإنسانية، وذلك باستخدام التسهيلات التي تقدمها المدينة؛ ٤-العامل الاقتصادي، كمؤشر واضح لحجمها؛ ٥- اعتماد الناس على "مساعدة وحماية دولة قوية" عاصمتها عادة منطقة حضرية (مرجع ١، ص ٣٤٣). إذن، عظم عمران المدينة "يعني كثرة سكانها" (مرجع ١، ص ٣٥٩)، ويعني أنها يجب أن تأخذ بنظر الاعتبار حاجات ومشاكل السكان. "إن الناس في المدن لكثرة الإزدحام والعمران يتشاحّون حتى في الفضاء والهواء الأعلى والأسفل ومن الانتفاع بظاهر البناء مما يتوقع معه حصول الضرر في الحيطان فيمنع جاره من ذلك إلا من كان له فيه حق، ويختلفون أيضاً في استحقاق الطرق والمنافذ للمياه الجارية والفضلات المسربة في القنوات" (مرجع١، ص ٤٠٨-٤٠٩).

وقد ذكر ابن خلدون أن زيادة السكان معناه توسع المدينة بحيث تشمل مناطق لم تكن مأهولة من قبل "كما وقع ببغداد وأمثالها" من المدن. فقد كانت بغداد "مشتملة على مدن وأمصار متلاصقة ومتقاربة تجاوز الأربعين، ولم تكن مدينة وحدها يجمعها سور واحد، لإفراط العمران]كثرة السكان[، وكذا حال القيروان وقرطبة والمهدية في الملة الإسلامية، وحال مصر القاهرة بعدها" (مرجع ١، ص ٣٤٣). واتساع المدن الكبيرة، كما حصل في بغداد، هو ما نطلق عليه اليوم عملية الضاحية الحضرية .(Suburbanization)

وأما ما يتعلق بانخفاض عدد سكان المدينة فإن ابن خلدون يعزو ذلك إلى عوامل منها:

١- "الإجحاف بالرعايا"، باستعمال القسر ضد الرعية من قبل "حكومة فاسدة"، ومثل هذا يحدث عندما تقل " الجبايات" (الضرائب).

٢- مجاعات كثيرة، لا سيما عندما "تقبض الناس أيديهم عن الفلح".

٣- "وقوع الوباء، وسببه في الغالب فساد الهواء" لكثرة السكان (مرجع ١، ص ٣٠١-٣٠٢).

وقد لاحظ عبد الرحمن بدوي تشابهاً في آراء ابن خلدون وأرسطو بما "يجب مراعاته في أوضاع المدن". ويتساءل: "هل صحيح أنّ ابن خلدون لم يفد من سياسة أرسطو؟ وإن كان أفاد فإلى أي مدى؟ " (مرجع ١٦، ص ١٥٢و ١٥٦). يعتقد بدوي أن "المهم في هذا كله أن ابن خلدون اطلع على تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة وناقشه في بعض مواضعه. وما دام قد اطلع على هذا التلخيص، فهو بالضرورة قد عرف أنظمة الحكم التي أوردها أرسطو وتحدث عنها في كتاب الخطابة" (ص ١٥٩).

غير أن طه حسين اعتقد ان ابن خلدون كان "يعدّ... كما فعل أرسطو الشروط اللازمة لتأسيس المدينة، وبرنامجهما واحداً تقريباً. ولكن ابن خلدون يفوق أرسطو كثيراً في التوسع في تعليل هذه الشروط" (مرجع ٣٥، ص ١٤٠). وكما قال شبر، أن ابن خلدون اهتم بجميع المتطلبات التي عليها يعتمد تأسيس المدن، وأنه قد عبّر عن آرائه بلباقة ودقة ووضوح وحزم (مرجع ٢٨٨، ص ٣٥).

يرى هاريس أن أهمية ابن خلدون تأتي في مستوى الإدريسي، عالم الجغرافية المعروف، الذي عاش قبل عهد ابن خلدون بقرنين (انظر مرجع ١٣٨، ص ١١٢).

ليس عالم جغرافية؟

بعض الباحثين في ابن خلدون لا يرون في أفكار ابن خلدون الجغرافية أصالة أو مظهراً جغرافياً استثنائياً معيناً:

* جغرافية ابن خلدون "مستخرجة من بتوليمي (Ptolemy)، ومن الجغرافيين العرب، لا سيما الإدريسي" (سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧٦).

* "أخذ ابن خلدون بتصنيف إخوان الصفا لجغرافية العالم المجهول وتقسيمه إلى سبعة أقاليم ووصفها وتأثير البيئة الطبيعية على السكان من حيث أمزجتهم وطباعهم" (مرجع ٩، ص ٥٩).

* آراء ابن خلدون تحتوي، بشكل مذعر، على حجج ساذجة عن العرق (أو العنصر) والذكاء (بورش، مرجع ١٦٩، ص ٨٣١).

* يُؤخذ على ابن خلدون "أنه لم يوفق كل التوفيق في بحوثه الخاصة بالعلاقة بين الظواهر الاجتماعية وظواهر البيئة الجغرافية... فقد بالغ في آثار هذه البيئة في شئون الاجتماع ونسب إليها أكثر مما لها في واقع الأمر" فكما" تؤثر البيئة الجغرافية في المجتمع وتوجهه أحياناً وجهة خاصة تتفق مع مقتضياتها، يؤثر المجتمع نفسه في بيئته ويخضعها لرغباته" (وافي، مرجع ١٢٤، ص ٧٧ومرجع ١٢٥، ص ٢١٤).

* الحتمية الجغرافية عند ابن خلدون ضيقة: "أليس الزنوج كما يؤكد لنا ابن خلدون سوداً بسبب الشمس الأكثر حدّة عندهم منها في أي مكان آخر؟ فلو جعلناهم يعيشون في مبتدجة (سهل في الجزائر)، ألن ينتهوا بأن يصبحوا حمراً؟" (لابيكا، مرجع ٢٣٢، ص ٥٤).

الهوامش

(١) بيكر وبارنز(مـرجع ١٦٣ ، ص ٢٧٨و ٢٥٠-٣٥١) . انظر أيضاً كيـرنز) cairnsمـرجع ١٧٤ ، ص ٣٢٢-٣٢٣) ؛ سوروكن(مرجع ٢٩٣ ، ص ٢٢ ومرجع ٢٩٢ ، ص ١٠٠) ؛ نور (مرجع ٢٦٢ ، ص ١٧٤-١٧٥ومرجع ١١٤ ، ص ٩١) ؛ قدسي (مرجع ٢٦٩ ، ص٥-٦) .

(٢) للمـزيد من المعلومات ، راجع سـوروكن(مـرجع ٢٩٢ ، ص ١٠) ؛ سـوروكـون (مـرجع ٢٩٣ ، ص ٢٣) ؛ الكن Ulken (مرجع ٣٠٤ ، ص ٤٠) ؛ وافي (مرجع ١٢٥ ، ص ٢١٢) ؛ شرواني (مرجع ٢٨٧ ، ص ٢١٥) .

(٣) ان منهجية ابن خلدون في هذا الصدد دليل حي على ميوله العلمية وتفكيره الحر (غرياني ، مرجع ٢١٠ ، ص ٥٠) . انظر أيضاً وافي (مرجع ١٢٢ ، ص ٢٣٢) .

الفصل السابع

هل ابن خلدون عالم تربية اجتماعية؟

معظم المراجع التي استخدمت في هذا الكتاب لم تذكر، مباشرة أو غير مباشرة، بأن ابن خلدون له اسهامات في ميدان التربية. ولكن هناك من اعتبر ابن خلدون رائداً في التربية لأنه قال بآراء مهمة، كالآتي:

* ابن خلدون "إمام ومجدد في بحوث التربية والتعليم وعلم النفس التربوي والتعليمي" (وافي، مرجع ١٢٣، ص ١٤٣ ومرجع ١٢٥، ص ١٣٤).

* ابن خلدون معلّم (يعرف أصول التدريس) (سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٦٧ و١٧٧٠).

* يعتبر من أوائل من وجه انتقادات لطبيعة وقصور المعرفة الإنسانية (شيخ، مرجع ٢٨٦، ص ١٤٠).

* "نلاحظ أن ابن خلدون انطلق من مسلّمات وبديهيات بنى عليها نظرية في المعرفة" (شمس الدين، مرجع ٧٠، ص ٣٨)، "واتخذها أساساً لبحثه في العلم والتعليم" (إبراهيم بيومي مدكور، مرجع ١٠٤، ص ١٣٠).

* "من الممكن أن تكون نظرية ابن خلدون في المعرفة والاجتماع أقرب إلى فهم واقعنا من النظريات الغربية الحديثة" (فاطمة بدوي، مرجع ١٩، ص ٩٩).

* نظرية ابن خلدون في "المعرفة وطرائق التربية والتعليم أثارت... إعجاب الباحثين المعاصرين ودفعت الكثيرين منهم لدراستها وتحليلها" (خليل، مرجع ٤٤، ص٢٧).

* "إن **المقدمة** تعتبر أروع أثر تاريخي واجتماعي وتربوي لم يشهد تاريخ العلم له مثيلاً في القرون الوسطى. ومع ذلك، فإن ابن خلدون يعترف، بتواضع نادر، بأن كتابه قابل للتعديل والتجريح" (عبد المولى، مرجع ٧٨، ص ١٢٠).

* "إن آراء ابن خلدون في التربية غنية بالأفكار التي تحتاج إلى المتابعة من خلال البحث والدرس" (الطباع، مرجع ٧٣، ص ٨٩).

* استطاع ابن خلدون "أن يضيف إلى عبقريته المتعددة الجوانب جانباً آخر ظهر في ميدان التربية والتعليم فكانت له فلسفة تربوية متكاملة الجوانب" (صادق جعفر اسماعيل، مرجع ٨، ص ١٠٣). وتعتبر نظرياته في التعليم قيمة "متطورة مقارنة بالوقت الذي عاش فيه" (فرّوخ، مرجع ١٩٩، ص ١٤٦ . انظر أيضاً شمس الدين، مرجع ٧٠، ص ٨٤؛ باتسييفا، مرجع ١٦٠، ص ٦٣و ٦٤).

* "إن إدراك ابن خلدون لطبيعة الملكات والكشف عن خصائصها قادته إلى وضع منهجية لتربية الملكات وتعلمها، وهذه المنهجية هي إحدى الثمرات التي قدمها علم النفس التربوي إلى التربية الحديثة في مجال التعليم ونظرياته" (أحمد زكي صالح، مرجع ٧١ . انظر أيضاً مرجع ٧٠، ص ٨٦).

* "ما أقرب ما سعى إليه ابن خلدون مما تدعو إليه التربية الحديثة من تحويل إحساسات التعلّم إلى أفكار عن طريق معالجة ومباشرة الأشياء نفسها. وليس بالاخبار والوصف والبلاغة والمجاز. وهذا ما جاء على لسان رائد التربية الحديثة جان جاك روسو (شمس الدين، مرجع ٧٠، ص ٦٥-٦٦).

* "لعل أهم ما تميزت به" الآراء والأبحاث التربوية عند ابن خلدون" أنها تعتمد على خبرة المؤلف العريضة ومشاهداته الواسعة، وهي بذلك تعتبر الأساس التجريبي العلمي لقيام نظرية تربوية أصيلة في علم التربية" (صادق جعفر اسماعيل، مرجع ٨، ص ٩٤ . انظر أيضاً ص ١٠١).

* "أهم ما يميز آراء ابن خلدون في التربية والتعليم اعتداله في التفكير، فلم يتماد في الاتجاه بالتربوية نحو الدين مع إهمال القيم الدنيوية، بل كان متزناً في تفكيره من هذه الناحية" (فتحية سليمان، مرجع ٦٣، ص ٤٦٦). انظر أيضاً فاطمة بدوي، مرجع ١٩، ص ٩٢).

* "بينما يعتبر آدم سمث أن أعمال معلمي المدارس والأساتذة غير مربحة، فإن ابن خلدون على العكس يعترف بأن تعليم العلوم هي واحدة من الصناعات، وعلى هذا فهي مربحة "(Productive) نشأة، مرجع ٢٥٨، ص ٣٩٠).

* "لقد تفطن ابن خلدون للعلاقة الوثيقة بين الحياة الاجتماعية والتعليم، وحلل بدقة أكثر من ديوي ولكن بأسلوبه وطريقته الخاصة، الترابط الذي لا ينفك بين مستوى

المجتمع ومستوى التعليم" (شريط، مرجع ٦٨، ص ٦٥٠. انظر أيضاً شلايفر Schleifer، مرجع ٢٨٤، ص ٢٢٦و ٢٢٩).

أفكار ابن خلدون في التربية

آراء ابن خلدون في التربية تحتاج إلى شرح وتحليل مسهب. يعتقد ابن خلدون أن الجنس البشري يتميز عن الحيوانات "بالفكر الذي يهتدي به" (مرجع ١، ص ٤٢٩). ثقافة الإنسان مكتسبة، وعلى هذا فالتفكير هو أساس المعرفة، ويمر بمراحل معينة خلال حياة الفرد في المجتمع البشري. "وذلك أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله..." (مرجع ١، ص ٤٣٠) [1] حتى "علوم السحر" مكتسبة، إذ "هذه الخاصية تكون في الساحر بالقوة شأن القوى البشرية المكتسبة كلها وإنما تخرج إلى الفعل بالرياضة" (مرجع١، ص ٤٢٩-٤٣٠و ٤٩٨).

طرق التعليم: بالإضافة إلى الأسرة فإن المعلمين والشيوخ (الكبار في السن) هم أيضاً من الجماعات المهمة في عملية التنشئة الاجتماعية. فمنهم يكتسب الأفراد أساليب السلوك (التي تعينهم في اتصالاتهم الاجتماعية مع الآخرين) كالعادات والتقاليد والمعايير واللغة والموسيقى والتفسيرات الدينية. ويمكن أن تعتبر هذه العملية جزءاً من مرحلة التعليم الرسمي (formal)أو التعليم العام. أكد ابن خلدون على أن "تعليم العلم صناعة"، لأن باستطاعة العقل البشري اكتساب المعرفة واكتساب "الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته":

> *إن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً، يُلقى عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب ويُقرب له في شرحها على سبيل الاجمال ويراعي في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه حتى ينتهي إلى آخر الفن وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم إلاّ أنها جزئية وضعيفة وغايتها أنها هيأتها لفهم الفن وتحصيل مسائل ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها ويستوفي الشرح*

بالبيان ويخرج عن الإجمال ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته ثم يرجع به وقد شدّ فلا يترك عويصاً ولا مهماً ولا مغلقاً إلاّ وفتح له مقفله فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته هذا وجه التعليم المفيد (مرجع ١، ص ٥٣٣) [٢].

غير أن بعض المعلمين يجهلون هذه الطريقة الفعالة في التعليم، إذ يؤكدون على تلقين الطالب ويواجهونه بمشاكل علمية غامضة ويطلبون منه أن يركز على حلها لاعتقادهم بأن هذه هي الطريقة الصحيحة للتعليم:

وقد شاهدنا كثيراً من المتعلمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طرق التعليم وإفادته ويحضرون لمتعلم في أول تعليمه المسائل المقفلة من العلم ويطالبونه باحضار ذهنه في حلها ويحسبون ذلك مراناً على التعليم وصواباً فيه ويكلفونه رعي ذلك وتحصيله ويخلطون عليه بما يلقون له من غايات الفنون في مبادئها وقبل أن يستعد لفهمها فإن قبول المعلم والاستعدادات لفهمه تنشا تدريجياً. ويكون المتعلم أول الأمر عاجزاً عن الفهم بالجملة إلا في الأقل على سبيل التقريب والإجمال والأمثال الحسية... وإذا ألقيت عليه الغايات في البداءات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي وبعيد عن الاستعداد له كَلَّ ذِهْنُهُ عنها وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله وتمادى في هجرانه وإنما أتى ذلك من سوء التعليم (مرجع١، ص ٥٣٣-٥٣٤).

وقد اقترح ابن خلدون ما يأتي:

١- الابتعاد عن "الحفظ" (عن ظهر قلب) لأنه يؤدي إلى النسيان (مرجع ١، ص٤٣٢).

٢- الابتعاد عن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم لأنها مخلّة بالتعليم، أي أن الاختصار في الألفاظ يعني "حشو القليل منها بالمعاني الكثيرة"، وقد يكون ذلك "مخلاً بالبلاغة وعسراً على الفهم" وتحتاج إلى وقت طويل لاستيعابها (مرجع ١، ص٥٣٢).

٣- إذا عسر على التلاميذ حصول المعرفة والحذق فيها فإن "أيسر طرق هذه الملكة

فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية فهو الذي يقرّب شأنها ويحصل مرامها" (مرجع ١، ص ٤٣١).

٤- الابتعاد عن استعمال الشدة مع أي تلميذ صغير لأنها مضرة به، وقد تدعوه إلى الكسل وتجره إلى الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه" (مرجع ١، ص ٥٤٠). ومهما يكن من أمر فإن الانسان هو الدافع الرئيسي لعملية التنشئة الاجتماعية. إذا أبدى رغبته في التعليم فإن هذه العملية يمكن تحقيقها بدون صعوبات كثيرة. وبالعكس، إذا لم يكن راغباً في اكتساب المعرفة فإنه سيحتاج إلى وقت أطول لهذا الغرض [٢] (مرجع ١، ص ٤٢٩-٤٣٠).

واعتبر ابن خلدون اللغة عاملاً مهماً آخر في التنشئة الاجتماعية؛ وقدم لنا المثل الآتي: "لو فرضنا صبياً من (صبيان العرب)نشأ وربِّيَ في جيلهم فإنه يتعلم لغتهم ويحكم شأن الإعراب والبلاغة فيها حتى يستولي على غايتها". أي إذا كانت اللغة العربية غريبة على الفرد فإنه يجد صعوبة أكثر في تعلمها واتقان قواعدها. اللغة بحد ذاتها مهمة لأنها تمكن الفرد من التعبير عن مشاعره، و "الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع" (مرجع ١، ص ٣٩). ومعظم هذا التعبير عن المقاصد يتم شفهياً. إضافة إلى رموز الكتابة التي تهتم بها كل الشعوب.

هذه الخصائص الثقافية في التنشئة الاجتماعية تصبح أكثر ثباتاً إذا اكتسبت في سن مبكرة؛ وقد تشمل اللغة الطالحة التي تستعمل من قبل عدد كبير من الناس مع أصدقائهم ورؤسائهم ونسائهم. "فتجد كثيراً منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم لا يصدهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً" (مرجع ١، ص ٥٥).

مكانة المعلم: مما يجلب النظر أنه على الرغم من أن ابن خلدون قال ان "التعليم لهذا العهد من جملة الصنائع]المهمة[المعيشية" فإنه أيضاً أعتقد أن "المعلم مستضعف مسكين" وهو من هؤلاء الذين يحاولون "نيل الرتب التي ليسوا لها بأهلٍ" (مرجع ١، ص ٢٩و ٣٠). وقد يعزى ذلك إلى أنه في بداية العهد الإسلامي "لم يكن التعليم بالجملة صناعة"، كما أن المتنفذين في الحكم ابتعدوا عن هذه المهنة. ويعتقد ابن خلدون أن المعلَمين هم أقل علماً بأمور السياسة لأنهم تعودوا على التخمين والأمور التجريدية

النظرية والتي قد لا يمكن تطبيقها على كل جوانب الحياة الاجتماعية (مرجع ١، ص٢٩-٣٠).

التعليم في المناطق الحضرية: قبل كل شيء، يعتقد ابن خلدون أن "المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي" (مرجع ١،ص ٤١). هكذا كان الواقع في زمانه بين البدو وفي القرى النائية التي كانت تفتقر إلى التعليم العلمي. فإذا أراد الناس هناك السعي نحو التعليم فعليهم أن يذهبوا إلى المناطق الحضرية (المدن). يقول ابن خلدون: "إن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أن تعليم العلم.. من جملة الصنائع" (مرجع ١، ص ٤٣٤). فالتمدين او نمط الحياة الحضرية (Urbanizm) يجلب معه اسهامات ايجابية: التأكيد على التعلم مثلاً يقود إلى تطور الفنون والعلوم؛ وابن خلدون نفسه اعترف بوجود هذه الخصائص في المدينة، وبأن الجهل انقطع عن العرب: "ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب، وتمكن الاستنباط، وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماً... واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لما كثر عمرانها [سكانها] صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة كيف زخرتْ فيها بحار العلم وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون" بعكس "ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة" (مرجع ١، ص ٤٣٠-٤٣٤). وعلى سبيل المثال، ذكر ابن خلدون كيف أن مادة الحساب ضرورية في الحياة الحضرية لا سيما استعمالاته في الأمور التجارية. مثل هذه العلوم تجهز السكان الحضريين بالمعرفة والخبرة والذكاء (مرجع ١، ص ٤٢٨-٤٢٩). (٤)

يبدو مما ذكرناه أعلاه أن غاية المفكرين الإسلام في التربية تختلف عن تلك التي عند الإغريق. كما قال ابن خلدون: إن هدف التربية هو المعرفة (Knowledge) من جوانبه العديدة، وليس إعداد قادة أو أناس للحكم.

هل أهمل ابن خلدون الفرد؟

يعتقد الحصري أن "أبرز الانطباعات التي يحصل عليها علماء الاجتماع، عندما يدرسون مقدمة ابن خلدون، هو اهتمام مؤلفها بالمظاهر الاجتماعية اهتماماً بارزاً،

وإهماله العوامل الفردية اهمالاً كلياً" (مرجع ٣٧، ص ٥٧٢).ويرى وايت أن السبب في ذلك هو عدم مقدرة ابن خلدون على فهم دور الفرد في التأريخ (مرجع ٣١١، ص١١٥). ولكن شامبلس يخالف رأي وايت، إذ يقول: ان ابن خلدون "لم يهمل الفرد كلياً، وان بعض افتراضاته عن الطبيعة الإنسانية تشكل قاعدة لنظريته في المجتمع" (مرجع ١٧٥، ص ٢٩٦). ويضيف عمر فرّوخ إلى ذلك قائلاً: ان ابن خلدون يذكر بوضوح "أن أحد أهداف التربية هي تنمية الشخصية الإنسانية" (مرجع ١٩٩، ص ١٥٢). كما أن عيساوي أعرب عن رأيه بأن "علم النفس التربوي مبني على فكرة الملكات (القابلية)" (مرجع ٢٢٧، ص ١٧). وعلى هذا استطاع ابن خلدون أن يقدم لنا تفسيراً اجتماعياً- ثقافياً عن ذكاء الفرد. فقد ناقش مثلاً الاعتقاد السائد في زمنه بأن عقول الشعوب الشرقية "على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب وأنهم أشد نباهة وأعظم كيساً بفطرتهم الأولى". واعتقد أن الأمر "ليس كذلك، وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار" (مرجع ١، ص ٤٣٢-٤٣٣)؛ وإذا كان هناك فرق فيجب أن يُعزى إلى اختلاف الثقافات والتطور الاجتماعي. فالعقل إلى حد كبير نتاج الظروف الاجتماعية؛ وبهذا فإن المعرفة تزيد أو تنقص نتيجة الاحتكاك الاجتماعي والخبرة التي يحصل عليها الفرد من الآخرين. كما اعتقد ابن خلدون أن بعض البدو أكثر ذكاءً من كثير من الحضر، ولكن عملية التحضر (التمدن- (Urbanization)وما يصاحبها تعتبر عاملاً كبيراً. يقول: "فإنا نجد من أهل البدو من هو في أعلى رتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرته إنما الذي ظهر على أهل الحضر من ذلك هو رونق الصنائع والتعليم" (مرجع ١، ص ٤٣٣-٤٣٤).

أما ما يتعلق بالشخصية، فيعتقد الساعاتي أن ابن خلدون" توصل بنفاذ بصريته إلى تفسير الأحلام تفسيراً يشبه تمام الشبه التفسير الذي نادى به فرويد في العصر الحديث" (مرجع ٥٩، ص ٣٠). التشديد منا). ويرى شيخ "أن معالجة ابن خلدون لظواهر سيكولوجية الشاذين، وعلم النفس المرضي (Psychopathology)، وعلم نفس التخاطر (Parapsychology)إلخ، تشكل جزءاً أصيلاً من أجزاء **المقدمة**" (مرجع ٢٨٦، ص ١٤٣). وقد أكد محمد محمود ربيع هذا الرأي بقوله ان هناك أماكن عديدة في **المقدمة** تحتوي على ملاحظات في التفسير النفسي (السيكولوجي) للسلوك الاجتماعي البشري (مرجع ٢٧١، ص ٢٩ . انظر أيضاً الذوادي، مرجع ٥٠، ص ١٠١و ١٠٢).

من الحقائق الواضحة هي أن ابن خلدون اعتبر التربية "ظاهرة اجتماعية" تخضع لعوامل التغيرات الاجتماعية (حتّي، مرجع ٢١٩، ص ٢٥٣)، وأن "آراءه في علم النفس الاجتماعي تذهب أبعد من مجال الفرد بحيث تشمل المجتمعات البشرية والحضارات" (الذوادي، مرجع ١٨٧، ص ١٠٧-١٠٨).

الهوامش

(١) طلبة الفكر الخلدوني يتفقون بأنه أكد أهمية الخبرة الشخصية ، الخبرة القليلة تعني معرفة قليلة . ويذكر في مقدمته هذا المثل : "ان وزيراً اعتقله سلطانه ومكث في السجن سنين ربي فيها ابنه في ذلك المحبس ، فلما أدرك وعقل سأل عن اللحمان التي كان يتغذى بها ، فقال له أبوه هذا لحم الغنم ، فقال وما الغنم ، فيصفها له أبوه بشياتها ونعوتها ، فيقول ياأبت تراها مثل الفار ، فينكر عليه ويقول أين الغنم من الفأر . وكذا في لحم الإبل والبقر ، إذ لم يعاين في محبسه من الحيوانات إلا الفار فيحسبها كلها أبناء جنس الفأر" (مرجع١ ، ص ١٨٢) .

(٢) هذه الطريقة التعليمية قد تحصل للبعض في أقل من "ثلاث تكرارات" حسب استعداد التلميذ الذهنية (مرجع ١ ، ص٥٣٣) .

(٣) رأى ابن خلدون أنْ ليس جميع الناس مقبلين على دراسة العلوم ، لأن دراسة العلم إنما هو نوع من الترف ، "تعلّم العلم كماليٌ أو حاجي" (مرجع ١ ، ص ٤١) .

(٤) قال ابن خلدون ان "مشاهير المعلمين" في صدر الإسلام كانوا من غير العرب ، وذلك لأن الإسلام آنذاك لم تكن عندهم العلوم كمهن ، وبسبب انصرافهم إلى الحروب تركوا هذه "العلوم" إلى الفرس وغيرهم (مرجع ١ ، ص ٤٣٠) .

الفصل الثامن

هل ابن خلدون عالم اقتصاد؟

أشـار بعض البـاحـثين إلى أن ابن خلدون عـالم اقـتـصـاد "ترك لنا ثروة من الإسهامـات، لأول مـرة في تاريخ علم الاقـتـصـاد" (عـويس، مـرجع ٢٦٤، ص١١٢). ويعتقد مزيان أنه "إذا نظرنا إلى الاقتصاد نفسه كعلم مستقل فلا يمكن أن يغفل في تاريخ هذا العلم رجل مثل ابن خلدون له اهتماماته الخاصة وله مجهوده الخاص في إبراز بعض النظريات الاقـتـصـادية التي لا تقل أهمـيـة عـن كـثـيـر مما نـهـتم به من نـظـريات مـختلفـة في دراسـتنا الحـاليـة" (مـرجع ١٠٨، ص ٣٩٨). وهذه آراء أخـرى فـي هذا الشأن:

* إن ابن خلدون هو "أعظم عـالم اقتصاد فـي القرون الوسطى الاسـلامية".ومقدرته الفائقة في الموضوعات الاقتصادية تستحق ملاحظة بلزنر (Plessner)بأن علم الاقتصاد الإسلامي بدأ مع ابن خلدون" (سبنغلر، مرجع ٢٩٧، ص ٢٦٨و ٢٦٩و ٢٨٣).

* لأنه أول عـالم اقتصاد، فإن ابن خلدون يستحق أن يطلق عليه أبـو الاقتصاد أو مؤسس علم الاقتصاد. فآراؤه "مبنية على منهج بحث سليم وقرارات معتدلة وتمثل أول بحث علمي مطبـوع عن الاقـتـصـاد" (نشـأة، مـرجع ٢٥٨، ص ٣٦٦ و ٣٧٨و ٣٨١). وعلى الرغم "من اخـتـلاف المجتـمـع المعـاصـر عن المجتـمـع في زمن ابـن خلدون إلاّ أن كتاباته عن المسائل الاقتصادية ومنها مسائل الإنتاج ما زالت تحتفظ بكثير من رونقها وجدتها" (مرجع ٤٢، ص ١٦٤).

* يجب أن نشيد بدور ابن خلدون "في ميدان البحث العلمي الاقتصادي باعتباره أول من وضع دعائم علم الاقتصاد، ومؤسس مذهب الاقتصاد المرسل، وصاحب فضل أسبق بالكثير من النظريات الاقتصادية التي نسبت بعد مئات السنين إلى غيره من الاقتصاديين الحديثين" (مرجع ١٠٥، ص ٣٠٧و ٣١٧).

* "كان ابن خلدون أول اقتصادي معروف في ذلك الوقت استطاع أن يزيح السر

عن قيمة الاكتشاف العبقري للعمل كجوهر للقيمة، وهذا كشف عظيم جداً وخاصة إذا قورن بالوضع الذي كان عليه علم الاقتصاد في عصره" (وإن كان علم الاقتصاد آنذاك «يعتبر جزءاً مؤلفاً من علم الأخلاق وعلم الفقه»). (باتسييفا، مرجع ١٦٠، ص ٤٩؛ كذلك ص٢٠ و ٤٧).

* "يعطي ابن خلدون أهمية كبيرة ليس فقط للعوامل الاجتماعية وإنما أيضاً للعوامل الاقتصادية البحتة" (سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧١).

* استطاع ابن خلدون "أن يقدم لنا... الظواهر الاجتماعية في إطار التطور الاقتصادي، وأن يرصد نتائجها السياسية... رابطاً المسببات بأسبابها المادية، في إطار نظرية متكاملة منطقية واقعية، لا نجد صعوبة في فهمها واستنتاج ملامحها الرئيسية". (النبهان، مرجع ١١١، ص ١٠). فهو مثل الاقتصاديين المحدثين "يتوقع ما يحدث في الواقع.. فهو لم يناقش فيما إذا كان من واجب الدولة أن تتدخل أم لا" (نشأة، مرجع ٢٥٨، ص ٤٥٩).

* جانب كبير من تفهم ابن خلدون للسلوك الاقتصادي حصل عليه "من خلال خبرته الادارية والقضائية" (سبنغلر، مرجع ٢٩٧، ص ٣٠٤).

* "ان ابن خلدون حينما قال بنظريته حول المعاش الإنساني لم يقل بها لتنطبق على المجتمع المعاصر له أو غيره، وإنما على المجتمع الإنساني بشكل أعم" (عبد الله، مرجع ٧٧، ص ٢٣).

* "ان ابن خلدون استطاع أن يفهم حياة المدينة الداخلية فوصف لنا الصنائع وتطورها وأسباب ظهورها وظروف الانتاج فيها" (غازي، مرجع ٩٠، ص ٦٤). وكان "أول من وصف وظيفة الصناعة اليدوية وعلاقتها بالأثرياء" سپولر spuler، مرجع ٢٩٨، ص ٣٥٢).

* "اكتشف ابن خلدون عدداً كبيراً من المفاهيم الاقتصادية المهمة قروناً قبل ظهورها في الغرب، وقد استخدم هذه المفاهيم للوصول إلى نسق ديناميكي منتظم" لأفكاره الاقتصادية (بولاكيا، مرجع ١٧٠، ص ١١١٧).

* "فطن ابن خلدون بالبداهة... إلى قانون العرض والطلب فأدرك تأثيره في سعر المصنوعات وفي تكثير عدد الصنّاع أو تقليله" (كلوزيو، مرجع ١٧٩). آراء ابن

خلدون هنا التي تشابه آراء آدم سمث تجلعه "سلفاً وإماماً لاقتصادي هذا العصر" (انظر عزت سيد الألفي، مرجع ١٣٥، انظر أيضاً Mieczkowski، مرجع ٢٥٢؛ وبولاكيا، مرجع ١٧٠).

* بعض أفكار ابن خلدون الاقتصادية تعتبر "تقدّمية" وفيها نزعة انسانية تؤكد على قيمة الانسان في مجتمعه (مرجع ٢٩٠، ص ١٢٧- الترجمة الإنكليزية).

* "إن مقدمة ابن خلدون قد سبقت في الظهور كتاب مالثوس في تزايد السكان بأربعة قرون وأشارت بصراحة إلى قوانين تزايد السكان كما أشارت إلى العوامل التي تحد من هذه الزيادة" (نور، مرجع ١١٤، ص ١٠٣). آراء ابن خلدون في هذا الصدد "أوضح من آراء مالثوس وغيره من الذين تحدثوا عن علاقة الطعام بالسكان" (نشأة، مرجع ٢٥٨، ص ٤٢١و ٤٣١).

* كان ابن خلدون "مدركاً وبشكل مدهش للاختلال الوظيفي في المنظمات البيروقراطية". وهو مثل ماكس فيبر اعتبر البيروقراطية الملكية وظيفية (مرجع ٢٥٢، ص ١٨٠و ١٨٤).

* ملاحظات ابن خلدون "في مجال الاقتصاد لها صبغة حديثة. ونظريته في العمل كقيمة انسانية سبقت تلك التي قالّ بها كارل ماركس". (كيرنز، مرجع ١٧٤، ص٣٣٢).

* ابن خلدون مثل "كارل ماركس، تفهم التأثير الكبير للعوامل الاقتصادية على الحياة السياسية والاجتماعية" (عيساوي مرجع ٢٢٧، ص ١٧). ولكن يجب عدم تفسير الآراء الخلدونية الاقتصادية بأنها ماركسية (سيمون، مرجع ٢٩٠، ص ١١٠- الترجمة الانكليزية).

* بعض آراء ابن خلدون مثل "تقسيم العمل" قال بها فيما بعد جون كينيس Keynes (مرجع ٢٥٢، ص ١٨١ . انظر أيضاً مرجع ١٧٠، ص ١١١٧) (١).

هل ابن خلدون عالم اقتصاد سياسي؟

يعتبر كولوزيو أول من قال "إن ابن خلدون كان اقتصادياً مبتكراً يعرف مبادئ الاقتصاد قبل أن تعرف في الغرب" (مرجع ١٧٨ . انظر أيضاً عنان، مرجع ١٩٤، ص

١٥٦). كما اعتبر المحمصاني ورسلان ابن خلدون واحداً "من أوائل علماء الاقتصاد السياسي" (مرجع ٢٤٤، ص ٢٠٧؛ مرجع ٥٣، ص ٨٩).

وقد قدم لنا بطاح عرضاً موسعاً لنظرية ابن خلدون في هذا المجال. فبرأيه أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاقتصاد السياسي. فقبل أن ياتي علماء الاقتصاد الكلاسيكيون بقرون عدة، استطاع ابن خلدون أن يبحث ببراعة وترتيب متماسك العلاقة بين الاقتصاد والسياسة (مرجع ١٦١، ص ٢رومانية). كما استخدم منهج بحث يعتمد على "معلومات تجريبية" (انظر أيضاً محمصاني، مرجع ٢٤٤، ص ٩١). واستخدم أيضاً "المنهج الديالكتيكي" (بطاح، ص ٢و ٧٠-٧٣؛ المحمصاني، ص ٩١و ١١٥-١١٦و ١١٩) [٢].

ويعتقد بطاح أن مفهوم ابن خلدون الذي استخدمه في الاقتصاد السياسي يقترب إلى حد ما من مفهوم جيمس ستيوارت ويوان دي ماريانا (Juan de Mariana) عالم الاقتصاد السياسي الاسباني في القرن السادس عشر وماكس فيبر (في كتابه الاقتصاد والمجتمع) (مرجع ١٦١، ص ٣رومانية و ٢٠و ٨١).

من الجدير بالذكر، أنه قبل حوالي ٣٠ عاماً، قام جوزيف سبنغلر بدراسة آراء ابن خلدون الاقتصادية- السياسية، حيث أشار إلى أن العديد من استنتاجات ابن خلدون الاقتصادية جاءت نتيجة جهوده في دراسة الأنماط السياسية- الاقتصادية التي اكتشفها عند دراسته لتاريخ الإسلام والشرق الأوسط (مرجع ٢٩٧، ص ٢٨٩-٢٩٣). غير أن سبنغلر يرى أن نظرية ابن خلدون، "وإن كانت سياسية واجتماعية واقتصادية في طبيعتها، إلاّ أنها ليست مترابطة أو متماسكة" (ص ٢٨٩-٢٩٠).

هل هناك "اقتصاد خلدوني"؟

تعتبر الفعاليات الاقتصادية جانباً من جوانب الثقافة البشرية، إذ أنها خاضعة للتفاعل الاجتماعي. وقد أَخَذَ ابن خلدون ذلك بنظر الاعتبار في كتاباته عن قيمة العمل الانساني، ووسائل المعيشة، والتدرج الاجتماعي- الاقتصادي (Socioeconomic stratification).

لقد أكد ابن خلدون بأن التعاون الاجتماعي ضروري لأجل استمرار جهود الإنسان ورغباته بالعيش والبقاء. يقول (مرجع ١، ص ٣٦٠):

انه قد عُرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه وأنهم متعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك. والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة منهم تشتدُ ضرورة الأكثر من عددهم اضعافاً، فالقوت من الحنطة مثلاً لا يستقل الواحد بتحصيل حصته فيه وإذا انتدب لتحصيله الستة أو العشرة من حداد ونجار للآلات ونائم على البقر وإثارة الأرض وحصاد السُنبل وسائر مؤن الفلح وتوزعوا على تلك الأعمال أو اجتمعوا وحصل بعملهم ذلك مقدار من القوت فإنه حينئذ قوتُ لأضعافهم مرات.

إذن، تقسيم العمل يساهم في زيادة الإنتاج بواسطة التعاون الاجتماعي واعتماد الناس واحدهم على الآخر. وقد أكد ابن خلدون بأن تقسيم العمل، والاختصاص، وتنسيق النشاطات متوقع في المناطق التي تتميز بكثافة سكان عالية. وتقترب فكرة ابن خلدون هذه من آراء كونت ودوركهايم عن تأثير كثافة السكان في الاختصاص وتقسيم العمل (دوركهايم، مرجع ١٩١، مثلاً ص ,١٢٤ انظر أيضاً تيماشيف، مرجع ٣٠١، ص ٢٨؛ والمحمصاني ، مرجع ٢٤٤، ص ١٧٤-١٧٥). ويعتقد نشأة أن قول مارشال (Marshall)بأن زيادة السكان عادة يصاحبها زيادة كافية في وسائل اشباع الحاجات البشرية، لا يختلف كثيراً عن أقوال ابن خلدون (مرجع ٢٥٨، ص ٤٢٤). فحسب رأي هذا المفكر العربي، ان أي زيادة في السكان يصاحبها زيادة في مستوى المعيشة،وهذا بدوره يؤدي إلى الترف:

متى زاد العمران (السكان)زادت الأعمال... ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول وكذا في الزيادة الثانية والثالثة لأن الأعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التي تختص بالمعاش (ص ٣٦١).

مثل هذا الترف الموفر في المدن يؤدي إلى ارتفاع أسعار أو رواتب المهنة والأعمال إذ تتوفر "حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها كل بحسب حاله

فيقصر الموجود منها على الحاجات قصوراً بالغاً ويكثر المستامون لها وهي قليلة في نفسها فتزدحم أهل الأغراض ويبذل أهل الرفه والترف أثمانها بإسراف في الغلاء لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم فيقع فيها الغلاء" (ص ٣٦٣). قد نجد بعض المبالغة هنا، ولكن آراء ابن خلدون تؤكد على حقيقة مشاهداته عن العلاقة بين حجم السكان والرغبة في الحصول على الرفاه والثروة.

وقد ربط ابن خلدون بين كثرة النعمة واليسار للدولة مع دخل ومصروفات مواطنيها "فعلى نسبة حالة الدولة يكون يسار الرعايا وعلى نسبة الرعايا وكثرتهم يكون حال الدولة" (مرجع ١، ص ٣٧١ . انظر أيضاً ص ٣٥٦ .

وسائل المعيشة الطبيعية:

يقسّم ابن خلدون وسائل المعيشة إلى نوعين: طبيعية وغير طبيعية. الوسائل الطبيعية مقبولة من الناس وتشمل الزراعة (كعلم وأقدم المهن) والتجارة والصنائع .(crafts)

ما يتعلق بالصنائع، فإن كل واحدة منها تتطلب مهارة. ويعطينا ابن خلدون مثلاً لذلك عن التجارة: "هذه الصناعة من أصلها محتاجة إلى أصل كبير من الهندسة في جميع أصنافها لأن إخراج الصور من القوة إلى الفعل على وجه الاحكام محتاج إلى معرفة التناسب في المقادير إما عموماً أو خصوصاً وتناسب المقادير لا بد فيه من الرجوع إلى المهندس" (مرجع ١، ص ٤١١). إن "الصنائع تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته" (ص ٤٠٠).

أما معنى التجارة فالغرض منها محاولة الحصول على "الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء". ويعظم ربح التاجر عندما يحاول "أن يختزن السلعة ويتحين بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء فيعظم ربحه" أو ينقل السلعة إلى بلد آخر تنفق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها منه" (ص ٣٩٤). [٢] ويعتقد ابن خلدون أن مثل هذا السلوك متوقع لأنه يمثل "معنى التجارة" (ص ٣٩٥). وقد يحصل "الغش" عند بعض التجار كالتأخير في دفع الديون أو "المكايسة". وبسبب العديد من السلوك المستحب، كمقاضاة التاجر، نتيجة مزاولة الإنسان لهذه المهنة فإن بعض الناس يبتعدون عنها (ص ٣٩٦).

وسائل المعيشة غير الطبيعية:

نجد في **المقدمة** فصلاً بعنوان "في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية". وقد وصف ابن خلدون هذه الوسيلة، قائلاً (ص٢٨١) انها: *غلط عظيم*

> *وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة فأولاً مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطانُ في ذلك وماله أعظم كثيراً منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته ويدخلُ على النفوس من ذلك غم ونكد.*

وقد يحاول حاكم الدولة أن يستولي على كمية كبيرة من الإنتاج الزراعي وغير ذلك من البضائع إما بالقوة أو شرائها "بأبخس ثمن". هذا التدخل في الأسواق يجعل الآخرين في حذر من منافسة الحاكم في مزايدة أو مناقصة. وبهذا يتمكن من إجبارهم على بيع بضائعهم بأسعار منخفضة. وبما أن الحاكم مشغول بأمور الدولة أيضاً فهو يجبر التجار والفلاحين على شراء البضائع منه مباشرة "بأرفع الأثمان". وقد يجد الفلاحون والتجار أنفسهم مضطرين إلى بيع نفس البضائع (التي اشتروها من الحاكم) بأبخس الأثمان لا سيما في أوقات كساد الأسواق. "وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله فيقعد عن سوقه" (ص ٢٨٢و ٢٨٩). ألان هذا "العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم"، وقد يؤدي إلى تدهور في أوضاع الدولة. إن التجار والفلاحين أنفسهم أحياناً يشجعون الحاكم على التدخل في شؤون التجار، لأجل مصالحهم الخاصة والحصول على الأرباح وبدون أن يدفعوا الضرائب المستحقة عليهم، مما يؤدي إلى قلة الجباية من الضرائب (ص ٢٨٢).

الوسيلة الثانية غير الطبيعية هي انفراد الحاكم "بالجباية أو معظمها ويحتوي على الأموال ويحتجبها للنفقات في مهمات الأحوال فتكثر ثروته وتمتلئ خزائنه" (ص٢٨٣).

وهناك وسيلة ثالثة غير طبيعية لها علاقة بما ذكرناه في الفقرة أعلاه: فرار بعض مسؤولي الحكم ذوي المراتب العالية "بما حصل في أيديهم من مال الدولة إلى قطر آخر ويرون أنه أهنأ لهم وأسلمُ في إنفاقه وحصول ثمرته". مثل هذه الأعمال تعتبر "من الأنماط الفاحشة"، لأن الغنى أو المال لم يأت عن قيم أعمالهم" (ص ٢٨٤و ٣٩٠).

الوسيلة الرابعة غير الطبيعية "ومن أشد الظلامات وأعظمها في افساد العمران" هو "تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال أهل العمران" (ص٢٨٩) [٤].

التدرج الاجتماعي - الاقتصادي

يمكن قياس التدرج الاجتماعي- الاقتصادي بمستوى المعيشة والدخل (المالي) والحقوق والواجبات الاقتصادية. وهذا التفسير يقترب من مفهوم ابن خلدون في التدرج الاجتماعي .(Social Stratification)ففي رأيه "أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش" (مرجع١، ص ١٢٠). ففي المقدمة نجد بوضوح أنه أكد على أهمية الدخل أو الثروة كعامل في التدرج الاجتماعي. ما عدا منصبي المفتي والإمام، فإن سلم المناصب الاجتماعية في عصر ابن خلدون كان مركّباً من مراتب عدة، على رأسها مراتب الملك وأعضاء الدولة، إذ لا يستطيع الحاكم أن يقوم بمهامه بمفرده "فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه" (ص ٢٣٥). فهناك مثلاً الوزارة التي في بعض الأحايين من أعلى المناصب كما أن هناك ديوان الأعمال والجبايات، وديوان الرسائل والكتابة (التي اعتبرت في بعض الأحايين "غير ضرورية") (ص ٢٤٦). ثم هناك القضاة والشرطة "وقيادة الأساطيل" وغيرهم من قادة الجيش. كل مرتبة من هذه المراتب تشمل وظائف متدرجة أيضاً تتطلبها الحياة الحضرية.

ما يتعلق بالرتبة أو المنزلة الاجتماعية، فإن ابن خلدون عرض جوانبها التي تسمى اليوم بـ "التدرج الاجتماعي"، كالآتي:

١- سُلم المراتب: "الجاه متوزع في الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية وفي السُفل إلى من لا يملك ضُراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة". ويضيف: الإنسان على "قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته، وعلى نسبة ذلك" يعتمد وارده المالي (ص ٣٩٠). الأفراد الذين يشغلون مراتب اجتماعية- اقتصادية "سفلى" قد يحاولون تحسين مراتبهم. يقول ابن خلدون (ص ٣٩١):

إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو اقليم لها قدرة على من

دونها من الطباق وكل واحدة من الطبقة السفلى يستمد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوقه ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه فإن كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشئ عنه كذلك وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه ذاهباً وآيباً في تنميته كأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر ولا تسرع إليهم ثروة وإنما يرمقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة.

ويعتقد ابن خلدون أن التدريس، كمهنة، ليست منتجة. "إن القائمين بأمور الدين... والتدريس... لا تعظم ثروتهم في الغالب" (ص ٣٩٣). وذلك لأن هذه "الأعمال" قد لا تكون "ضرورية" (٦).

٢- فرص الحياة الدنيا: نجد في **المقدمة** بعض الأمثلة عن هذا الجانب الذي يؤثر على التدرج الاجتماعي- الاقتصادي. في الواقع، أن كثيراً من نشاطات ابن خلدون، بما فيها مغامراته السياسية، أثرت على فرص حياته في الأندلس ومصر. يعتقد ابن خلدون أن فرص الحياة "تحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق، وأن هذا الخلق من أسباب السعادة" (ص ٣٩٠). (٧) وهذا يقودنا إلى الجانب الثالث من التدرج الاجتماعي.

٣- الانتقال الاجتماعي (Social Mobility): نعني بهذا الحركة العمودية، صعوداً أو نزولاً، بين الطبقات أو المراتب الاجتماعية. في رأي ابن خلدون، الحركة بين المراتب ممكنة، ومتوقعة في المناطق الحضرية:" وقد يقع في الدول اضراب في المراتب من أهل الخلق ويرتفع فيها كثير من السفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك" (ص٣٩٢).

٤- النفوذ الاجتماعي (Social Power) أو كما يسميه ابن خلدون "الجاه"، ظاهرة طبيعية موجودة في المجتمع البشري لأجل ارشاد وتوجيه النشاطات والأعمال المجتمعية: "الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف من تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة ليحملهم على دفع مضارهم وجلب

منافعهم في العدل بأحكام الشريعة والسياسة وعلى أغراضهم فيما سوى ذلك" (ص٣٩٠). ولكن هذا النفوذ قد يؤدي إلى "وقوع الظلم" من قبل الحكام، وهذه نتيجة طبيعة متوقعة في المجتمع الإنساني "لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلاّ بوجود شر يسير" (ص ٣٩٠-٣٩١). (٨)

هل قال ابن خلدون بحتمية اقتصادية؟

قال ابن خلدون: "ان اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجي والكمالي" (ص١٢٠). ويجب أن لا يفسر هذا القول بأنه يؤمن بالجبرية أو الحتمية الاقتصادية. حسب رأي بعض المفكرين الاجتماعيين مثلاً (R.Michels)ان ابن خلدون واحد من الأوائل الذين قالوا بالمفهوم الاقتصادي للتأريخ. فقد أعطى العامل الاقتصادي دوراً هاماً جداً في تقرير مسيرة التأريخ، ولكنه ليس العامل المهم الوحيد. وتحليله الواسع للاقتصاد كوظيفة مجتمعية مهمة لا تعني أنه أهمل العوامل غير الاقتصادية كالعصبية والدين و الأخلاق و السلطة. وبعكس سيمون (Simon)وأياد اللذين يقولان ان المادية الاقتصادية هي أهم قاعدة للتفسيرات التي قال بها ابن خلدون، فإن وايت (White)ينظر إلى العصبية على أنها "الدافع المتين للعمليات التأريخية" (انظر سيمون، مرجع ٢٩٠، ص ١٠٥و وايت، مرجع ٣١١، ص١١٨-١١٩). ومع هذا يمكن أن نضع هذين الرأيين جنباً إلى جنب لأجل رؤية العلاقات الديلكتيكية الضرورية بين التضامن الاجتماعي والتغيرات في البنية الاجتماعية.

عندما ننظر إلى التفاعل الديلكتيكي بين الأفكار والأساس الطبقي، يبدو ابن خلدون وكأنه، مثل كارل ماركس، يؤكد على الأساس الطبقي ليس فقط باستخدام المتغيرات الاقتصادية وإنما أيضاً في دور العمل في العلاقات الاجتماعية. فقد اعتبر العمل من أهم أسس المجتمع البشري، وشرح مفهوم الكسب بأنه "قيمة الأعمال البشرية" (ص٣٨٠و ص٣٨١). وعلى الأخص، نجد أن كلاً من ابن خلدون وماركس نظر بازدراء إلى "تسخير الرعايا بغير حق". هناك طبعاً فروق كثيرة بين هذين المفكرين

منها أن ماركس اعتقد بأن الإنسان ينفر أو يبتعد عن العمل الذي تهيمن عليه الملكية الخاصة، لأن العلاقة الحقيقية لعمل الإنسان هي صيغة العمل الجماعي؛ بينما يرى ابن خلدون أن الإنسان يبتعد عن العمل فقط إذا "قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب" (ص٢٨٧) (٩).

بصورة عامة، استطاع ابن خلدون أن يطرح فكرته عن رأس المال بعبارات تشبه إلى حد كبير تلك التي قال بها اقتصاديو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ولم ينس ابن خلدون وجود صعوبات أو عوائق في الحصول على رأس المال أو الثروة:

> *إعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال جملةً بدخوله من جميع أبوابها، وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض على الكسب على نسبته، والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين، فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال وانذعر الناس في الآفاق...* (ص٢٨٦-٢٨٧).

ليس عالماً اقتصادياً؟

استنتج بعض الباحثين في الفكر الاقتصادي عن ابن خلدون بأنه لا يمكن بسهولة أن يُعتبر عالم اقتصاد "أصيل" أو مبدع. فرزلي (Firzly) مثلاً يرى ان تحليل ابن خلدون الاقتصادي "يظهر، من بعض الوجوه، ناقصاً بل ورديئاً إذا تم مقارنته بأسلافه". وللبرهان على ذلك، اقتبس ما يأتي من سبنغلر: "لو أن تحليل ابن خلدون الاقتصادي لم يَغُصْ في التحليل الاجتماعي، لكان بالإمكان الاهتمام بفكره الاقتصادي بصورة واضحة في العالم الإسلامي" (فرزلي، مرجع ٢٠١، ص ١٤٩؛ سبنغلر، مرجع

٣٠٥،٢٧٩). كما أن عالم الاقتصاد المحمصاني وجد بعض أفكار ابن خلدون واطئة المستوى مقارنة بتلك التي قال بها الشيخ عبد الفضل الدمشقي في القرن الثاني عشر (انظر فرزلي، ص ١٤٩). (١٠)

هناك انتقادات أخرى وجهت لابن خلدون:

* ما قاله ابن خلدون عن المهن (الصنائع) والعلوم يتماشى مع ما كان موجوداً في عهده، "ولكنه فشل في اعتبار الاقتصاد، والجغرافية، والسياسة علوماً معينة وعملية" (سبنغلر، مرجع ٢٩٧، ص ٢٨٣).

* يبدو أن ابن خلدون "لم يفهم تماماً أبداً وظائف السوق"، ولا الدور الكامل للعرض والطلب في هذا السوق (Alfi، مرجع ١٣٥، ١١٦ص).

* "لقد أبرز ابن خلدون العامل الاقتصادي في تحليلاته، ولكنه لم يوضح طبيعة هذا العامل ولا حقيقة الدور الذي يلعبه في سياق الأحداث التي جعلها موضوعاً لدراسته، لسبب رئيسي وهو أن هذا الدور نفسه لم يكن واضحاً ولا متبلوراً". إن "ابن خلدون خلط، أحياناً بين دور العامل الطبيعي- الجغرافي، وبين دور الاقتصاد، فلم يتبين بوضوح أثر العمليات الاقتصادية والنشاط الإنتاجي ككل، في التطور الاجتماعي والتحول التأريخي" (الجابري، مرجع ٢٨، ص ٢٤٩-٢٥٠و٢٥٩) (١١).

* كان ابن خلدون موظفاً حكومياً ولم يفهم حقيقة دور التجارة في السوق الحر (سبلر، ص ٢٩٨، ص٣٥٢).

* "ان ابن خلدون لا يشير إلى دور التجارة الكبرى، في عداد عوامل ازدهار الدول" (لاكوست، مرجع ٢٣٣، ص ١٠٧).

* إن أفكار ابن خلدون "تحمل موضوعات مهمة" كعلاقة القيمة (value) بالعمل والإنتاج لأنه "لم يحاول أن يكوّن نظرية كاملة" (نشأة، مرجع ٢٥٨، ص ٤٠٠).

* المجتمع الذي وصفه ابن خلدون تميز باقتصاد سكوني و "يتصف بنقص كبير في المرونة" (بوتول، مرجع ١٧١، ص ٥٤).

* إن منطلق ابن خلدون في **كل** أفكاره كان منطلقاً إسلامياً **خالصاً**" (رسلان، مرجع ٥٣، ص ٩٤ . التشديد منا).

* في تحليله لمختلف الصنائع (المهنة)، "تجاهل ابن خلدون جميع المهن التي هي إما ليست ضرورية كالزراعة والخياطة، وإما ليست جديرة بالاحترام كالقبالة (فن توليد النساء)، والطب" (العظمة، مرجع ١٤٣، ص٩٩).

* لقد أتهم ابن خلدون بأنه "فضل الزراعة فوق كل الصنائع والتجارة" (Alfi، مرجع ١٣٥، ص ١٦).

* "نحن نقر أن ابن خلدون كان يشعر في قرارة نفسه بنوع من العداء والاحتقار للطبقة الوسطى، وذلك نتيجة لطباعه التي كانت طباع السيد الإقطاعي؛ كما نقر أن هذا الشعور كان ذا أثر واضح في رسم الصورة التي كونها ابن خلدون لحياة المدن في عصره" (لاكوست، مرجع ٢٣٤، ص ٧٨).

* "نؤكد أن كل تلك الآراء (الاقتصادية)مأخوذة عن إخوان الصفا" (محمود اسماعيل، مرجع ٩، ص ٦٣ . التشديد منا).

الهوامش

(١) "كأن هذه الآراء قيلت أمس فقط" (هاردكاسل ، مرجع ٢١٧ ، ص ١٣) . انظر آراء علماء الاقتصاد أمثال آدمز (مرجع١٣٢ ، ص ٤١٥و ٤٢٩) ؛ ناغاراجان (مرجع ٢٥٧ ، ص ١١٧) ؛ عويس (مرجع ٢٦٤ ، ص ١٢٠) .

(٢) يعتبر بطاح مفهوم العمران (الخلدوني) مطابقاً لمفهوم التنمية و التجديد .

(٣) يعطينا ابن خلدون مثلاً عن عبارة قالها تاجر كبير السن والخبرة : "أنا أعلمها لك في كلمتين : اشتراء الرخيص وبيع الغالي" (مرجع ١ ، ص ٣٩٤) . ومن الطريف ذكره أنه في عام ١٩٥٢ ظهر كتاب مؤلفه فرانك فيشر عنوانه اشتري الرخيص وبعه غالياً (Buy Low- Sell High(انظر مرجع ٢٧٧ ، مجلد ٢ ، ص ٣٢٧ ، هامش ٥٢) .

(٤) يستطيع قارئ المقدمة أن يجد وسيلة خامسة من وسائل المعيشة غير الطبيعية . يقول ابن خلدون : " ان ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي" ، فإن "كثيراً من ضعفاء العقول . . . يحرصون على استخراج الأموال من تحت الأرض ويبتغون الكسب من ذلك ويعتقدون أن أموال الأمم السالفة مختزنة كلها تحت الأرض مختوم عليها كلها بطلاسم سحرية" (ص ٢٨٤-٢٨٥) . وتفسير ابن خلدون هو "أن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب مثل الحديد والنحاس والرصاص وسائر العقارات والمعادن ، والعمران يظهرها بالاعمال الانسانية ويزيد فيها أو ينقصها وما يوجد منها بأيدي الناس فهو متناقل متوارث . . " (ص ٢٨٨) .

(٥) مأخوذة إما من المؤازرة (المعاونة) أو من الوزر (الثقل) . هنا تعني المفهوم الأول (مرجع ١ ، ص ٢٣٦) .

(٦) يعتقد ابن خلدون أن العلماء ، بمن فيهم علماء الدين ، عادة محترمون . ولكن هؤلاء ، بصورة عامة ، "من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها" (ص ٥٤٢) . والسبب ، برأيه ، "انهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل و لا أمة ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات و أيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير على المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر" (ص ٥٤٢) . المعلمون جزء من العلماء ، غير أن "المعلم مستضعف مسكين" (ص ٢٩) .

(٧) من ناحية أخرى نجد أن هناك من يتسم بـ "الكبر والترفع" لاعتقادهم بأن الناس يحتاجون إلى خدماتهم ومهاراتهم : "لايخضعون لصاحب الجاه ولا يتملقون لمن هو أعلى منهم ويستصغرون من سواهم لإعتقادهم الفضل على الناس" (ص٣٩٢) .

(٨) نستطيع أن نلاحظ بين الناس البدائيين هنا وهناك بعض الاستغلال من طبقة لطبقة أخرى ، أو نجد فجوة أو عدم تكافؤ بين الحكام والرعيّة ، ولكن يندر أن نجد الشعور بالامتعاض أو الاستياء أو الغيظ عند الطبقات السفلى . وكما يقول شيلر (scheler) ، إن الاستياء لا ينبع أو يبرز بين الطبقات السفلى لأنهم يعتقدون أن مكانتهم أو مرتبتهم شيء صائب ، اجتماعياً وطبيعياً . انظر de Gre(مرجع ٢١٢ ، ص١٢) . أما في الأماكن الحضرية فإن مثل هذه الطبقات الاجتماعية عادة تعتقد أن المجتمع مليء بالظلم وأن الجاه أو النفوذ شر بغيض .

(٩) نجد ، أدناه ، مختلف الآراء عن ابن خلدون :

١- لأن ابن خلدون أكّد على العوامل الاقتصادية ، وبسبب تفسيره "المادي" ، فإنه كان "مادياً" (Materialist) ، وهذا

واضح في تفكيره "التأريخي المادي" . انظر البياتي (مرجع ٢٧ ، ص ١١٧) ؛ الحصري (مرجع ٢٧ ، ص ٢٠٠) ؛ غازي (مرجع ٩٠ ، ص٥٥١) ؛ الذوادي (مرجع ١٨٧ ، ص ٧٣) ؛ الخضيري (مرجع ٤٢ ، ص ٧٥) ؛ لاكوست (مرجع ٢٣٣ ، ص ١٢) ؛ النبهان (مرجع ١١١ ، ص ١٧٤) ؛ سيمون (مرجع ٢٩٠ ، ص ٧- الترجمة الإنكليزية) .

٢- بصورة عامة ، أكد ابن خلدون على الجبرية الاجتماعية . انظر أروين روزنثال (مرجع ٢٧٦ ، ص٢٤) ؛ كلوزيو (مرجع ١٧٨ ، ص ٤٥٢) ؛ حقيقي (مرجع ٢١٥ ، ص ٨٠) ؛ شريط (مرجع ٦٨ ، ص٨٧) ؛ فروخ (مرجع ٩٢ ، ص ٤١٣) ؛ الحصري (مرجع ٢٧ ، ص ٦٢٢ وكذلك ٢٢٩و ٢٢٧-٢٢٩و ٥٣٢و٥٦٠) ؛ وافي (مرجع ١٢٥ ، ص٢٠٧) ؛ الحوارني ، مرجع ٢٢٠ ، ص ٢٤) . في كتابه علم الاجتماعي النظري ، اعتقد لستر وارد بأن حتمية ابن خلدون الاجتماعية سبقت تلك التي نادى بها فيكو و مونتسكيو . انظر الحصري (مرجع ٢٧ ، ص ٢٥٧-٢٥٨) .

٣- لم يكن ابن خلدون مادياً أو "جبرياً" . انظر جغلول (مرجع ٢٩ ، ص ١٦١-١٦٢) ؛ فقيرزاده (موجع ١٩٧ ، ص٦٧) ؛ مهدي (مرجع ٢٤٢ ، ص ٢٩٣) ؛ نشأة (مرجع ٢٥٨ ، ص ٤٧٧و ٤٧٨) ؛ الجابري (مرجع ٢٨ ، ص ٨٤) ؛ العروي (مرجع ٨١ ، ص ٢٦ و ٢٧) ؛ قربان (مرجع ٩٦ ، ص ١٩و ٢٩) ؛ بدوي (موجع ١٦ ، ص ١٩٨) ؛ الطالبي (مرجع ٧٢ ، ص ١١٠) . انظر أيضاً حميش ، (مرجع ٣٨ ، ص ٦٦-٦٧) .

٤- لم يكن ابن خلدون ماركسياً . انظر جغلول (مرجع ٢٩ ، ص ١٤٠و ١٥٥و ١٥٩) ؛ الذوادي (مرجع ١٨٧ ، ص٢٢٢) .

(١٠) غير أن بطاح يشير إلى أن كثيراً من آراء ابن خلدون وان لم تكن فيها أصالة إلاّ أن المفكر العربي هذب وصقل كثيراً من تلك الآراء وأضاف إليها إسهاماته القيمة (مرجع ١٦١ ، ص ١٠٧) .

(١١) يعتقد الجابري أن هذا الخلط لا يعود إلى "ضعف في رؤية ابن خلدون ، بل إلى طبيعة العامل الاقتصادي في عصره" (مرجع ٢٨ ، ص ٢٥٩) .

الفصل التاسع

هل ابن خلدون عالم سياسة؟

يعتبر بعض الكتّاب، أفكار ابن خلدون السياسية جزءاً مهماً من مقدمته. ويعتقد محمد محمود ربيع بأن ابن خلدون "عالم سياسة" على الرغم من أن نظريته السياسية لم تجد العناية الكافية (مرجع ٢٧١، ص١١و ١٦ وغيرها). انظر أيضاً حسان (مرجع ٢٨١، ص ١و ٢)؛ شيخ (مرجع ٢٨٦، ١٤٠)؛ مدكور (مرجع ١٠٤، ص ١٢٣). وهناك آراء أخرى تؤكد هذا الراي:

* كان ابن خلدون "مبدعاً ومبتكراً في ميدانه وبحوثه ودراساته المفيدة عن مفهوم الدولة والسلطان ونظرته المتعمقة في تأريخ الفكر السياسي، ففتح آفاقاً واسعة لمن أراد المتابعة في أيامنا هذه" (البياتي، مرجع ٢٧، ص١٠).

* كان ابن خلدون "أبرز مفكر سياسي في العالم الإسلامي" (والزر، مرجع ٣٠٦، ص٤٣).

* يمكن اعتبار ابن خلدون الرائد في علم السياسية، قبل أوزوالد سبنغلر (Oswald Spengler) سارتون، مرجع ٢٨١، ص ١٧٧٠).

* يُعتبر ابن خلدون "أبو علم السياسة الحديث" ونظريته السياسية أثبتت أنها "دراسة مبتكرة للأحداث والظواهر السياسية التي لها صلة وثيقة بالإسلام والفكر السياسي بصورة عامة" (ربيع، مرجع ٢٧١، ص ٤٧و ١٥٩، ومرجع ٥٢، ص ٤٤٥).

* "لقد صاغ ابن خلدون، حول نشأة الدولة وتطورها، نظرية وُصفت بالأصالة... صحيح أن المؤرخين لم يضعوا نظرية مستقلة، ولم يحاولوا أن يوسعوا وجهة نظرهم ليطبقوها على مجال تأريخي أوسع كما فعل صاحب **المقدمة**" (أومليل، مرجع ١٥، ص١٦٠).

* "يمكن للمفاهيم الخلدونية... أن تستخدم كنقطة انطلاق لتعميق وتعديل نظرية نشأة الدولة كما صورها (انجلز) في القرن التاسع عشر" (جغلول، مرجع ٢٩، ص ٢٥٩).

* لعل ابن خلدون "كان أول من حاول تفسير وتعليل تكوّن الجماعات السياسية وتغيّرها مع تغير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي تنشأ فيها. إن محاولة ابن خلدون هذه فريدة- فريدة بين الكتّاب والفلاسفة العرب والمسلمين الذين دأبوا على التحليل المنطقي والفقهي ولم يعيروا التحليل العلمي الاجتماعي أية أهمية. لم يُجار ابن خلدون في عمله هذا أحد، حتى بروز الأتنولوجيا في أواخر القرن التاسع عشر" (الخوري، مرجع ٤٦، ص ٣٥). انظر أيضاً حسان (مرجع ٢١٨، ص ٣١٧).

* كان ابن خلدون "أبعد من أفلاطون وأرسطو بفصله الأخلاق عن السياسة... فهو يمتلك اتجاهاً دنيوياً، يكاد يكون كلياً، نحو الدولة" (بيكر وبارنز، مرجع ١٦٣، ص٢٧٨، و ٣٠٢). انظر أيضاً ربيع (مرجع ٢٧١، ص١٦٩).

هل للعصبية دور خطير؟

تحدث بعض الكتّاب أيضاً عن دور العصبية في العملية السياسية:

* ابن خلدون لم يقم بأكثَرَ من "توسيع أفكاره وإعطائها دقة كبيرة وذلك باستخدامه مفهوم العصبية" (غب، مرجع ٢١١، ص ١٦٩).

* إن التأكيد الخاص على العصبية هو بالضبط ما يجعل نظرية ابن خلدون مميزة. العصبية، التي هي جانب غير لاهوتي في هذه النظرية، تعتبر واحدة" من أهم المفاهيم الرئيسة في **المقدمة**". فهي "قوة تقرر، إلى درجة كبيرة، تطور المجتمع البشري، وعامل رئيسي في محاولة ابن خلدون تفسير تاريخ الإنسانية... ولكنه يغالي جداً في جعل العصبية القوة المحركة لتطور المجتمع وبهذا يحوّل ظاهرة مهمة في زمانه إلى مبدأ أو قاعدة تفسير عام" (سيمون، مرجع ٢٩٠، ص ٦٨و ٨١-٨٢- الترجمة الإنكليزية). انظر أيضاً سبلر (مرجع ٢٩٨، ص ٣٥٢)؛ الحبابي (مرجع ٣٢، ص ٢٠)؛ الخضيري (مرجع ٤٢، ص ١٧٥)؛ حسان (مرجع ٢١٨، ص ٣١٨)؛ شامبلس (مرجع ١٧٥، ص٣٠٢)؛ رسلان (مرجع ٥٣، ص ٤٠)؛ نصر (مرجع ١١٣، ص ٣٢٩-٣٣٠)؛ النبهان(مرجع ١١١، ص ١٥٥). يقول النبهان: "ان تلك المغالاة لا تفقد آراء ابن خلدون قيمتها أو تقلل من أهميتها كآراء متقدمة على عصره، اعتمدت منهج الاستقراء، واستنبطت من خلال تجربة غنية خصبة" (مرجع ١١١، ص ١٢٤).

* العصبية "هي القوة الخلاقة الأساسية التي ترسم جميع الأعمال السياسية". فهي "المفتاح لفهم الواقع السياسي" (ستوازر، مرجع ٢٩٩، ص ٦و ٩)، و" هي المرحلة الأولى لتكوّن الجماعات السياسية" (الخوري، مرجع ٤٦، ص ٣٧) مثل "الطبقة الحاكمة" (نشأة، مرجع ٢٥٨، ص٤٤٠).

* العصبية هي "عامل رئيسي في وجود، ونمو، وانحطاط الدولة" (إروين روزنثال، مرجع ٢٧٥، ص٣١٦).

* "إن الدولة... هي المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ونظرياته، وليست العصبية" (الجابري، مرجع ٢٨، ص ١٢٠ وكذلك ص ١٥٨و ١٦٦).

* "ان نظرية ابن خلدون تدور حول موضوع هو أوسع نطاقاً و أكثر شمولاً من موضوع العصبية أو موضوع الدولة، إنها حسبما أظن تدور حول البداوة والحضارة ومايقع بينهما من صراع" (الوردي، مرجع ١٢٦، ص ٧٦ كذلك ص ٢٧٣).

* ابن خلدون "استبعد أهل الحل والعقد عن التأثير في السياسة والمشاورة في أحوال الدولة لمجرد أنهم لا ينتمون إلى أصحاب العصبية المسيطرة على الحكم". وهذا بعكس رأي "الطرطوشي الذي يعد المشاورة من أساس المملكة وقواعد السلطنة" (جعفر البياتي، مرجع ٢٧، ص ٦٢).

حقاً، العصبية لها تأثير على السياسة، إن أي حكم لا يمكن أن يقوم، وإن أي دولة لا يمكن أن تنشأ، بدون عصبية قوية. فإذا ذهبت تلك العصبية ودب الضعف في أعضاء الدولة فقد "عظم الخلل". ولذلك "فإن الهمم التي لأهل الدولة تكون على نسبة قوة ملكهم وغلبهم للناس والهمم لا تزال مصاحبة لهم إلى انقراض الدولة" (مرجع ١، ص ١٧٩و ٣٦٧). وجوانب العصبية التي لها علاقة بالسياسة يمكن تلخيصها كما يأتي:

١- ثبات الزعامة يعتمد على التفوق، والتوفق يعتمد على العصبية.

٢- يحتاج الفرد إلى تعاون وحماية جماعته (حكومة، دولة) التي تشاركه نفس العصبية.

٣- السلاح قد يزيد الجماعة بأساً، ولكنها تحتاج إلى شيء آخر في دفاعها ضد العدوان: العصبية (الولاء والتضامن الاجتماعي المتين).

٤- العصبية لا تعني فقط مُلكاً أو سلطة اجتماعية أو نفوذاً اجتماعياً؛ إنما تعني أيضاً حسن السلوك: "العفو عن الزلات... والصبر على المكاره والوفاء بالعهد وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها (العصبية....) والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه، وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبذل في أحوالهم والانقياد للحق والتواضع للمسكين واستماع شكوى المستغيثين.... والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة" (مرجع ١، ص١٤٣). وبهذا يتم التكيّف والاحترام المتبادل بين القادة والتابعين.

٥- أمد العصبية (عمر الدولة) يعتمد على القوة العددية؛ "على نسبة القائمين بها" (مرجع ١، ص ١٦٣).

٦- الدولة (أو الحكومة الحضرية) هي هدف العصبية؛ والحياة الحضرية (طلب الراحة ووسائل الترف) هي هدف أهل البداوة، ولن يتم ذلك إلاّ بقوة عصبيتهم. إن أي دولة لا يمكن أن تنشأ بدون عملية تحضّر وبدون ثقافة حضرية. فالثقافة الحضرية (مثلاً المعرفة الدقيقة للمهن) تأتي نتيجة الترف، والترف من توابع الثروة، والثروة هي إحدى نتائج إنشاء الدولة- نسيج ممتزج من العلاقة الدورية. "وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة" (مرجع ١، ص ١٧٤). غير أن استقرار أهل الحضر يجعلهم عرضة للهيمنة السياسية، لأن سلطة الحاكم واسعة بها "يحملهم على طاعته والسعي في مصالحة إما طوعاً ببذل المال لهم ثم يبدي لهم ما يحتاجون من الضروريات في مصره فيستقيم عمرانهم وإما كرهاً إن تمت قدرته على ذلك ولو بالتغرب بينهم حتى يحصل له جانب منهم يُغالب به الباقين فيضطر الباقون إلى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرانهم؛ وربما لا يسعهم مفارقة تلك النواحي إلى جهات أخرى لأن كل الجهات معمور بالبدو الذين غلبوا عليها ومنعوها من غيرها فلا يجد هؤلاء ملجأ إلاّ طاعة المِصر فهم بالضرورة مغلوبون لأهل الأمصار" (مرجع ١، ص ١٥٣).

يبدو من ذلك أن ابن خلدون اعتبر العصبية القوة الدافعة لنشوء المجتمع البشري، ويظهر انها أساس النظرية الخلدونية الاجتماعية. ومع هذا يجب أن نعترف بأن العصبية وإن كانت ظاهرة مهمة ورئيسية إلاّ أنها ليست العامل الوحيد في نشوء المجتمع. لايمكن شرح هذه النظرية بدون الأخذ بنظر الاعتبار الصراعَ بين البداوة والحضارة، وهو نتيجة مهمة من نتائج العصبية نفسها.

لقد اعتبر بعض أتباع الفكر الخلدوني أن مفهوم العصبية يمثل "عبادة السلطة من أجل مصلحتها". وهذا الرأي لا يمكن قبوله. عندما ذكر ابن خلدون أن الرئيس أو الحاكم يحتاج إلى عصبية متينة فإن المفكر العربي المسلم لم يقل إن القوة بحد ذاتها تعني الحق أو الصواب. العصبية هي ميزة بدوية. وابن خلدون درسها في نطاقها ومفهومها البدوي. فالشيخ البدوي الذي يتمتع بعصبية قوية يُعتبر عادة رئيساً جيداً [1]، ففي شخصيته تجتمع القوة والصواب. العصبية، إذن، هي أكثر من مجرد نفوذ اجتماعي، إذ تعني الخلق الجيد والخصائص السامية للزعامة.

عاش ابن خلدون في مجتمع طغت عليه القيم البدوية. وهو نفسه عاش بين البدو وشاهد قوة العصبية عندهم. وكتابه **المقدمة** يقدّم لنا أمثلة غزيرة كيف أن العصبية تؤثر على العلاقات الاجتماعية (مرجع ١، مثلاً ص ١٥٩-١٦١ و ١٩١).

والجدير بالذكر أن ابن خلدون اعترف بأن الجماعة قد تثبت وتبقى دون عصبية. "إن المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها، فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها؛ فما رئموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة" (مرجع ١، ص ١٤١و ١٤٢). وقد ذكر ابن خلدون مثلاً عن بني اسرائيل لما دعاهم موسى إلى مُلك الشام، إذ كانوا عاجزين وقالوا: "إن فيها قوماً جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها، أي يخرجهم الله تعالى منها بضرب من قدرته... ولما عزم عليها لجّوا وارتكبوا العصيان وقالوا له اذهب أنت وربك فقاتلا" (مرجع ١، ص١٤١). لقد احتاج بنو إسرائيل إلى البسالة والجرأة: جانبان مهمان من العصبية.

إضافة إلى ذلك، اعترف ابن خلدون بأن إنشاء دولة في أرض خالية من العصبية هو أمر ممكن، كما هو الشأن في مصر والشام في عهده "إذ هي خُلوٌ من القبائل والعصبيات. فمُلك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصبيات" (مرجع ١، ص ١٣٢ و ١٥٢و ١٦٥).

نظرية جدلية خلدونية؟

رأى ابن خلدون أن ضعف العصبية قد يؤدي إلى سقوط الدولة، وهذا بدوره يؤدي إلى الفوضى التي تؤدي إلى تدهور الحضارة. على أنقاض هذه الدولة تنشأ دولة أخرى نتيجة الانتقال من مرحلة الحياة البدائية (البداوة) إلى مرحلة الحياة الحضرية. هذه

العملية لا مفر منها وتأتي نتيجة إغراء وترف المدينة. وعليه فالدولة تمر بأطوار خمسة "مختلفة...يكتسب القائمون بها في كل طور خُلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر" (مرجع ١، ص ١٧٥-١٧٦).

الطور الأول: هو طور الظفر بالبُغية وغلب المدافع والممانع "والاستيلاء على المُلك وانتزاعه من أيدي الدولة" السابقة. في هذا الطور، يسير الحاكم الجديد مع رعيته " لاينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية".

الطور الثاني: هو طور استبداد الحاكم "على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم على التطاول والمساهمة والمشاركة". في هذه المرحلة يعتني الحاكم "باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له" فيما حصلوا عليه، فهو "يدافعهم عن الأمر ويصدهم عن موارده ويردّهم على أعقابهم" ويُبقي الحكمَ لنفسه وعائلته.

الطور الثالث: هو طور الدعة والراحة " لتحصيل ثمرات المُلك مما تنزع طبائع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت". يستغل الحاكم بأسه لأجل جباية الضرائب "وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات... وتشييد المباني الحافلة... والهياكل المرتفعة" وتوسيع المدن، "وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل..."، مع الاهتمام بمواليه وحاشيته "في أحوالهم بالمال والجاه" وتوزيع رواتب (مرتبات) جنوده في كل شهر "حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم... وشاراتهم يوم الزينة (الاحتفالات) فيباهي بهم الدول المُسالمة ويُرهب الدول المحاربة. وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم، بانون لعزمهم، موضحون الطرق لمن بعدهم".

الطور الرابع: هو "طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بُني أولّوه" ، فيتبع آثارهم تماماً "ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده".

الطور الخامس: هو "طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة... متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه واصطناع إخوان السوء... وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها..."، لا يثق بالأولياء

من قومه ولا بأتباعه، مما يؤدي إلى غضبهم عليه "ويتخاذلوا عن نصرته مُضيعاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقده، فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدول طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون معه برء إلى أن تنقرض" (مرجع ١، ص ٢٨٠ وغيرها).

انحطاط الدولة يعني قيام دولة جديدة. فالصراع بين البداوة والحضارة يُنتج دورة نشوء وانحطاط دول، وهي عملية جدلية (دايلكتيكية). لأن كل طور جديد يأتي بسبب صراع المتناقضات في الطور السابق. فالتغير في الدولة هو إذن نتيجة عملية جدلية (دايلكتيكية) معقدة بين القاعدة الاقتصادية للمجتمع وبين عوامل أخرى مثل العصبية. وليس هناك حتمية في مفهوم ابن خلدون عن العصبية في البداوة والحضارة: عند الانتقال من البداوة إلى الحضارة فإن الأسباب (العلل) تصبح نتائج، والنتائج تصبح عللاً (انظر مرجع ٢٧١، ص ٤٢و ٥٤-٥٥). ويمكن القول ان ابن خلدون وجد شرطين أساسيين يؤثران على قاعدة التغير الجدلية (الديلكتيكية):

١- نوع من الاستقطاب (Polorization)في نظام القيم لكلتا الثقافتين، يؤدي الى تفاعل بينهما. كل ثقافة يجب أن تمتلك بعض خصائص غير موجودة عند الثقافة الأخرى. وعلى هذا فالحركة الجدلية (الديلكتيكية) يمكن أن تقوم نتيجة رغبة كل ثقافة بالحصول، من الأخرى، بما ليس عندها.

٢- يجب أن يكون هناك استقطاب في نفس الثقافة، ما تمتلكه وما تفتقر إليه.

رأى ابن خلدون أن دورة حياة الدولة تشبه الأطوار التي يمر بها الفرد، لا مفر منها: الولادة، الفتوة، الشباب، الشيخوخة، الموت. ومعدل عمر الدولة هو عادة أربعة أجيال متعاقبة. وهذا العدد هو أنموذج وليس تعميماً مطلقاً. فقد قال ابن خلدون "واشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب، وإلا فقد يدّثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم، وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس إلا أنه في انحطاط وذهاب" (مرجع ١، ص ١٣٧). وقد بيّن ابن خلدون، في مكان آخر من مقدمته، بأن ما ذكره قد حصل مع بعض الشعوب كالفرس إذ "طالت مدتهم آلافاً من السنين، وكذلك القبط والنبط والروم وكذلك العرب الأولى من عاد وثمود والعمالقة والتبابعة" (مرجع ١،

ص٣٥٨). تأثير العصبية في إنشاء وستطور الدولة واضح هنا: إذا كانت العصبية قوية فإن الدولة قوية، وعندما تضعف العصبية فذلك علامة بأن الدولة في طريقها إلى الزوال مما يشجع جماعة أخرى لهما عصبية قوية على السيطرة على الحكم (٢).

وقد وصل ابن خلدون إلى هذه التعميمات معتمداً على مشاهداته الخاصة. ففي الفترة الزمنية التي عاشها، استطاع أن يشاهد بعض الدول الإسلامية التي مرت بالعملية أو الدورة (التي تبدأ كل منها بصعود أسرة حاكمة وتنتهي بسقوطها). فكرة الدورة التاريخية لم تكن معروفة للذهن الإسلامي، أي أن الصورة التي رسمها ابن خلدون تختلف عن الفكرة الدينية للتأريخ. ولما كانت آراء ابن خلدون تمثل عصره، فمن الواضح أن نلاحظ اليوم عدم استطاعة البدو وأهل القرى غزو المناطق الحضرية. فالمدينة اليوم ليست كما كانت سابقاً مقر ضعف وخنوع.

لقد وجد ابن خلدون أن أهم عوامل انحطاط الدولة هي كالآتي:

١- ضعف التأثير الديني: يُعتبر الدين عاملاً في اتحاد الناس وتصريف قضاياهم. وهذا على الأخص واضح في بدء نشوء الدولة، ففي هذه المرحلة لا شيء يقف أمام هؤلاء الناس لأن نظرتهم إلى الحياة وآراءهم واحدة، ومستعدين للموت في سبيل أهدافهم العامة. ولكن عندما يتغير هذا الطابع الديني فإن الجماعة أو الدولة تزول. فالعرب "نبذوا الدين" وأصبحوا ضعفاء في أمور السياسة (مرجع ١، ص ١٥١-١٥٢ و ١٥٨). واعترف ابن خلدون أن العرب أقل الناس قبولاً للخضوع للآخرين، لأنهم أباة، يتميزون بالحماس والطموح لأن يكونوا قادة. يُعتبر الدين، إذن، عاملاً مشجعاً لاتحادهم وتفوقهم السياسي.والضعف الديني لا يقودهم فقط إلى انحطاط النفوذ السياسي، بل أيضاً إلى الطغيان والظلم (انظر مرجع ١، ص ١٩٠-١٩٦).

٢- الترف: قد يكون للترف فائدة في بدء نشوء الدولة، إلا أنه عامل سلبي إذا أسيء استعماله. "فإذا تعيّن أولئك القائمون بالدولة انغمسوا في النعيم وغرقوا في بحر الترف والخصب واستبعدوا إخوانهم من ذلك الجيل وأنفقوهم في وجوه الدولة ومذاهبها" (مرجع ١، ص ١٤٦). ومثل هؤلاء يحتاجون إلى الخدم، وسبب ذلك "أن كثرة المترفين يترفع عن مباشرة حاجاته أو يكون عاجزاً عنها لما ربي عليه من خُلق التنعم والترف" (مرجع ١، ص ٣٨٤). إن ابن خلدون وإن كان ضد استخدام الناس في

مثل هذه الأمور، لإعتقاده أن من النادر أن نجد من يُثق أو يُرضى بهم، فإنه أيضاً وجد "هذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولية الطبيعية للإنسان" (مرجع ١، ص ١٤٦ و٣٨٤). كثرة الترف، كذلك، تضعف العصبية وتؤدي تدريجياً إلى انقراضها.

٣- اعتماد الحاكم على مساعدين ومرتزقة ينتمون إلى جماعات لا تمت إلى الدولة أو العصبية بصلة: هؤلاء معروفون ببأسهم، وهو لذلك يستخدمهم للمدافعة، لاعتقادهم بأنهم أحسن من غيرهم في مواجهة صعاب الحرب والجوع والحرمان. في واقع الأمر، يستخدمهم الحاكم ضد شعبه عندما تستفحل كراهية هذا الشعب له. ولأجل منعهم من السيطرة على الحكم، فهو يخص مواليه "بمزيد التكرمة والإيثار ويقسم لهم مثل ما يكثر من قومه ويقلدهم جليل الأعمال" (مرجع ١، ص ١٨٣ وكذلك ١٤٠-١٤١). وهذا الموقف، برأي ابن خلدون، يعلن دمار الدولة.

٤- حجز الحاكم واستبداد بعض الأفراد المقربين إليه: بسبب اعتماد الحاكم على جماعات لا تمت إلى عصبيته بصلة، وبسبب انهماكه في الترف، فباستطاعة المقربين إليه السيطرة على الحكم، وحجز الحاكم وتجريده من جميع سلطاته السياسية. وقد يحاول الحاكم "الخروج من ربقة الحجز والاستبداد ويُرجع المُلك إلى نصابه ويضرب على أيدي المتغلبين عليه إما بقتل أو برفعٍ عن الرتبة فقط، إلا أن ذلك في النادر الأقل" (مرجع ١، ص ١٨٥-١٨٦).

٥- الاستبداد: عندما يتمكن الحاكم من السيطرة الكاملة على الحكم فإنه يبدأ بإدعاء المجد لنفسه فقط، ويحاول جهد الإمكان الابتعاد عن الرعية (الشعب)، وتعيين شخص مهمته منع الناس من مقابلته (الحاجب). وبهذا تصبح علاقة الحاكم مقتصرة على أصدقائه والمقربين منه. وقد تنشأ عنده، خلال حكمه، خصائص شاذة قد لا يعرف بها غير هؤلاء المقربين له. هؤلاء الأشخاص يعاقبون إذا خالفوا رغباته، "فيقلب غيرته منهم إلى الخوف على مُلكه، فيأخذهم بالقتل والإهانة". وهذا ما حصل لكل أمة وقعت تحت نير الإستبداد وتعلمت من خبراتها معنى الظلم. وكنتيجة للاستبداد والطغيان يتكون عند الحاكم الشعور بالتأله ويحاول جهد استطاعته ابقاءه (مرجع ١،ص ٢٩٥ و٣٧٧-٣٧٨و ٣٩٢). "إن ربقة المُلك يَعسرُ الخلاص منها" لا سيما عند استفحال الدولة وضيق نطاقها وما يعرض فيها من البعد عن المجد والتخلق بالشر. "وقل أن

يُسلمَ أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته [أهله] إلا في القليل وعلى كرهٍ من أجل الحياء" (مرجع ١، ص ١٥٠و ٢٨٤). ومع هذا فقد أكد ابن خلدون أن الشعب يحتاج إلى حاكم واحد، لأن حكم أفراد عدة قد يؤدي إلى اختلافات بينهم، وبالتالي إلى ضعف واضمحلال الدولة. ويظهر أن هذا التعميم مبني على ملاحظاته وخبراته وتجاربه عن طبيعة وأبعاد الحياة السياسية في أكثر من دولة واحدة.

٦- تعديات الحكم على الحياة الاقتصادية: العلاقة بين السياسة والاقتصاد واضحة في المقدمة، وعلى الأخص العلاقة بين انحطاط الدولة وتدهور الحياة الاقتصادية:

> *إن الجباية في أول الدولة تتوزع على أهل القبيل والعصبية بمقدار غنائهم وعصبيتهم ولأن الحاجة إليهم في تمهيد الدولة... فإذا استفحلت طبيعة الملك وحصل لصاحب الدولة الاستبداد على قومه قبض أيديهم عن الجبايات إلاّ ما يطير لهم بين الناس في سهمانهم... وصار الموالي والصنائع مساهمين لهم في القيام بالدولة حينئذ بالجباية أو معظمها ويحتوي على الأموال ويحتجبها للنفقات في مهمات الأحوال، فتكثر ثروته وتمتلئ خزانته ويتسع نطاق جاهه ويتغير على سائر قومه، فيعظم حال حاشيته وذويه... ويتسع جاههم ويقتنون الأموال... ثم تشتد حاجة صاحب الدولة إلى المال وتنفق أبناء البطانة والحاشية ما تأثله آباؤهم من الأموال في غير سبيلها... ويرى صاحب الدولة أنه أحق بتلك الأموال التي اكتسبت في دولة سلفه... فيصطلحها وينتزعُها منهم لنفسه شيئاً فشيئاً وواحداً بعد واحد على نسبة رتبهم... ويعود وبال ذلك على الدولة بغناء حاشيتها ورجالاتها... (مرجع ١، ص ٢٨٣-٢٨٤).*

إن الدولة قد تجد نفسها في ضائقة مالية نتيجة الترف وكثرة المصروفات وقلة الدخل. وهذا يعني فرض ضرائب على الحاجيات (مكوس)، وعلى فعاليات الناس التجارية، "وتارة بمقاسمة العمال (حكام الولايات)والجباة، واحتكاك عظامهم لما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجباية لا يُظهره الحسبان" (مرجع ١، ص٢٨١). وقد لاحظ ابن خلدون وجه الشبه بين هرم الدولة وخرف الإنسان "(Senility)"وإذا

كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث في المزاج الحيواني و الهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل" (ص ٢٩٤).

لاحظ ابن خلدون أيضاً أن الدولة عادة قوية في المركز. فهي "في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق، وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه... ثم إذا أدركها الهرم والضعف فإنما تأخذ في التناقض من جهة الأطراف...". ويحاول حكام أو ولاة الأعمال في الدولة القاصية، قبل الآخرين، السيطرة على الأطراف القاصية (مرجع ١، ص ١٦٢-١٦٤).

وعندما يفقد الناس عصبيتهم فإنهم يصبحون مستضعفين، "ضربت عليهم الذلة والمسكنة" إلى حد لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم، فيصبحوا "مُغلَّبين لكل متغلب وطُعمةً لكل آكل... وقد يحدث التغلب لبعض السفلة من الغوغاء والدهماء... إذا حصلت له العصبية" (مرجع ١، ص ١٤٨و ٣٧٨).

هل ابن خلدون مفكر متشائم؟

وصف بعض المفكرين ابن خلدون بأنه "متشائم" وبأن نظريته الجدلية (الدايلكتيكية) متشائمة إذ تنظر التأريخ وكأنه بدون غرض أو هدف، وعلى هذا فإن أفكاره تنزع نحو الشك، كما وُصف ابن خلدون بأنه كان مؤمناً بالجبرية (القضاء والقدر) وليس بالتطور[٢]. هذه الأوصاف ليست صحيحة لأسباب منها:

١- التشاؤم، أو المذهب التشاؤمي، هو انطباع قد يحصل لمن يطالع **المقدمة**، ولكنه انطباع خاطئ. النمط الدوري (cyclical Pattern)وإن كان لانهاية له، إلا أنه يمكن القول بأن كل شيء يأتي من الله ويخدم غرضه الذي هو ارشاد الناس إلى الطريق القويم (الصحيح).

٢- آراء ابن خلدون سببية. الظواهر الاجتماعية يمكن فهمها وشرحها إذا عرفنا أسبابها. ابن خلدون، إذن، ليس جبرياً (مؤمناً بالقضاء والقدر).

٣- حسب آراء ابن خلدون، سقوط الدول لا يعني نهاية المجتمع نفسه، إذ أن هذا المجتمع مستمر في الوجود عادة.

٤- نظرية ابن خلدون تمثل الأحداث التي وقعت في زمنه: الحياة السياسية العاصفة، نشوء وانحطاط الدول، الحكم الاستبدادي ـالأوتوقراطي،وفساد الحكام قبل سقوط الدولة.

٥- بصورة عامة، التقدّم (Progress)مفهوم حديث، وغريب على المسليمن في القرون الوسطى [٤].

٦- لم يهمل ابن خلدون الجانب المادي من الثقافة، فذلك شيء متوقع ونتيجة لابد منها لعملية التحضر وللحياة الحضرية (urbanism).

٧-لا حظ ابن خلدون النتائج الخلقية لسقوط الدولة: العودة إلى الحياة البدائية التي تؤكد كثيراً على العادات والتقاليد والمعايير (مرجع ٢١٤، ص ٣٩و ٤١).

٨- أكد ابن خلدون بشدة على التعاون والتماسك والتضامن الاجتماعي كجوانب إيجابية للتنظيم الاجتماعي وللحكم المستقر.

هل صاغ ابن خلدون نظرية صراعٍ اجتماعي؟ أفكار ابن خلدون، لا سيما التي تتعلق بقيام وسقوط الدول، وتأكيده على مبدأ السببية في فهم التأريخ (في وقت كانت الأفكار الدينية عن العناية الإلهية مسيطرة على أذهان الناس) شجعت بعض الكتاب بأن يضعوه مع القائلين بنظرية الصراع الاجتماعي. واعتُبر ابن خلدون أيضاً من المفكرين البارزين الأوائل القائلين بما يشبه المذهب الدارويني الاجتماعي (Social Darwinism) (انظر مرجع ١٦٣، ص ٧٠٦-٧٠٨و ٧٤١). حسب هذا التفسير الأخير يمكن القول ان جان بودن هو ممثل آخر لهذا المنصب؛ وأن غمبلو فتس كان أكثر وضوحاً (وفي نفس الوقت أكثر تطرفاً) في هذا الأمر، إذ كان لآرائه تأثير بارز على أفكار لستر وارد إلى درجة أن وارد قام بتنقيحها. ومن القائلين أيضاً بنظرية الصراع أوبنهايمر، الذي جمع آراء الكثير من المفكرين بمن فيهم ابن خلدون. ويُعتبر أوبنهايمر مدافعاً بارزاً للفكرة القائلة بأن الدولة جاءت نتيجة صراع بين جماعات مختلفة على الأخص التي تمثل الفلاحين والبدو (الرحل). وبالرغم من تمجيده لابن خلدون، فإن هذا الكاتب الألماني ذكر فقط آراء معينة للمفكر العربي [٥] تلائم برنامجه في الإصلاح الزراعي الذي أعلنه في كتابه الدولة (Der Staat)الذي تم طبعه في عام ١٩٢٦ .

في الواقع، ان ما قاله ابن خلدون في جدلية (دايلكتيكية) الأحداث الجارية في

التأريخ ليس أكثر من مجرد تعميمات تأريخية اعتمدت على ملاحظة دقيقة. وعلى هذا فإن ابن خلدون لم يقم بأي جهد خاص لإنشاء أو تطوير نظرية صراع اجتماعي. فالتنافس، والطمع، والاحتكار، والنزاع على الحكم، والحرب، كلها ظواهر اجتماعية طبيعية لا مفر منها في المجتمع البشري. المجتمع متحرك (ديناميك) والتغير ظاهرة متوقعة. إضافة إلى ذلك، فإننا لا نجد إشارة الى أن ابن خلدون فضّل الحرب كحل للتطور الاجتماعي (Social Progress) الحرب وغيرها من أشكال النضال أو الصراع هي وسائل استخدمها ويستخدمها الناس لأجل تحقيق أهداف معينة في هذه الحياة. الحرب، والنزاع السياسي، والفساد السياسي، لها نتائج معكوسة على الدولة وعلى توازن المجتمع بصورة عامة. ويجب أن لا ننسى أن ابن خلدون دافع عن فكرة التعاون كوسيلة للحياة الناجحة، والاستقرار والانسجام الاجتماعي. وتأكيده على أهمية النسق الاجتماعي لخلقِ دولة مستقرة يشبه فكرة غدنغس في الوعي الجمعي (مرجع ١٦٣، ص ٢٧٨) كما يؤيد قول لاكوست (مرجع ٢٣٣، ص ١٥٥) بأن من أهم رغبات وطموح وأمنيات ابن خلدون هو أن تكون هناك دولة قوية مبنية على قواعد مستقرة.

هل ابن خلدون من أتباع المدرسة الوظيفية؟ رغبة وطموح وحاجة ابن خلدون لحكم مستقر لا تجعله بالضرورة من أتباع المدرسة الوظيفية. بالرغم من أن المدرسة الوظيفية تؤكد على مصطلحات الاستقرار "و التكامل" و"التوازن"، فإن بالإمكان تعريف "الوظيفية" بصورة موسعة بحيث تشمل أنواعاً كثيرة من العلاقات الاجتماعية البشرية.

* * *

لم يكن ابن خلدون المفكر الوحيد الذي درس قيام وسقوط الدول. فإن بوليبوس (Polibius٢٠٥-١٢٣) قبل الميلاد بحث في الطبيعة الدورية للصيرورة التأريخية. ويظهر أن آراءه لم تصل ابن خلدون (مرجع ٣٠٢، ص ٢٩١؛ ومرجع ١٦٣، ص-٢٠٠). كما أن أوغسطين رأى دورة التأريخ البشري "من الله وإلى الله... من جنة الأرض إلى جنة السماء... دورة يكملها فقط أعضاء مدينة الله، الأقلية المختارة". وتفكير أوغسطين لا يختلف عن التفكير الإسلامي، إذ يتشابهان في مفهوم خلق العام ومفهوم الإله (الله) الذي هو بكل معنى الكلمة كلّي العلم وكلّي المقدرة. بصورة عامة، اتسم

تفكير ابن خلدون بالواقعية، ونظرة الدورة التأريخية عنده وإن كانت، إلى حد ما، متشابهة مع النظريات القديمة إلا أنها تعتبر أكثر تطوراً (انظر مرجع ٢٩٧؛ص٢٨٣، ومرجع ١٧٤، ص ٢٥٥و ٢٧٦) (١).

إذا نظرنا إلى التفسيرات النظرية لقيام وانحطاط الحضارات (الثقافات، الدول)، فإننا نجد ما يأتي:

١- إن شبنغلر كان أقل موضوعية وأكثر تطرفاً في رأيه من غيره من المفكرين.

٢- *إذا تمت مقارنة آراء* ابن خلدون مع أفكار فيكو وشبنغلر وسوروكن وتوينبي، فإن آراء المفكر العربي تبدو، كما تقول كيرنز "حديثة إلى درجة مدهشة" (مرجع ١٧٤، ص ٣٣٦و ٣٥٣).

مهما يكن من أمر، فإن مقدمة ابن خلدون تقدم لنا نظرية واعية وعلمية تساعدنا في التخلص من الآثار الميتافيزيقة (وراء الطبيعة) التي تبعدنا عن فهم ظاهرة السلطة السياسية (مرجع ٢٨٠، ص٥٩).

الهوامش

(١) يمكن تشبيه العصبية في الثقافة البدوية بحزب سياسي في المناطق الحضرية . فمن مصلحة الناس أن يكون لهم خليفة أو حاكم من أقوى الأحزاب في الأمة (انظر مرجع ١ ، ص ٢١٦-٢٢٤) .

(٢) الاقتباس الآتي قال به انجلز (Engels) ، ويشبه الجدلية (الديالكتيكية) الخلدونية : "الإسلام هو دين أهل الشرق ، لا سيما العرب ، أي أهل الحضر الذين يعملون في التجارة والصناعة من جهة ، والبدو الرحل من جهة ثانية . وهنا يكمن أصل التصادم الذي يحصل من وقت إلى آخر . إذ يصبح أهل الحضر أغنياء مترفين ، مع اللين في التقيد بالقانون ؛ أما البدو فهم فقراء ، صارمون بسبب الفقر ، ينظرون بحسد وطمع نحو الثروات والملذات (الحضرية) .ثم يتحدون تحت نبي أو "مهدي" ليعاقبوا المرتدين عن الأهداف الدينية ، وليعيدوا احترام شعائر القانون والإيمان الصحيح ، وجمع كنوز (ثروات) الخوارج (على الدين) كمكافأة . وبالطبع ، وبعد مائة عام يصبح هؤلاء في نفس الموقف الذي كان عليه "المرتدون" السابقون ؛ ولذا لا بد من تنقية جديدة ليظهر "مهدي" جديد ؛ وهكذا تبدأ الدورة مجدداً . وهذه كلها حركات مموهة باسم الدين ، إذ أسباب هؤلاء اقتصادية . . . والتصادم يتم بين وقت إلى آخر" (الأوقات الجديدة ، باللغة الألمانية ، جزء ١ ، ١٨٩٤-١٨٩٥ ، ص ٥) . هل عرف انجلز ابن خلدون ؟ هذا مجرد سؤال . فبالرغم من عدم وجود دليل ، فإن سيمون صرح بأن بالإمكان جداً ، ان تكون الترجمة الفرنسية لكتاب المقدمة ، خلال الستينات من القرن التاسع عشر ، قد وصلت انجلز وماركس ، لأنهما كانا يهتمان بالمطبوعات الموضوعية والعلمية (انظر مرجع ٢٩٠ ، ص٦٥) .

(٣) انظر ، مثلاً ، دالشي (مرجع ١٨٣ ، ص ٣٣و ٣٨) ؛ المحمصاني (مرجع ٢٤٤ ، ص ٩٤و ١٢٩) ؛ عزت (مرجع ١٩٦ ، ص٥١و ٥٣) ؛ شامبلس (مرجع ١٧٥ ، ص ٣٠٨و ٣١١) ؛ ألكن Ulken (مرجع ٣٠٤ ، ص ٣٧) ؛ نور(مرجع ٢٦٢ ، ص ١٨٤) ؛ طه حسين (مرجع ٢٢٢ ، ص ١٠٢) ؛ غب(مرجع ٢١١ ، ص ١٧٤) ؛ فريرو Ferrero مقاله "عالم اجتماع عربي" في مجلة Social Reform ، عام ١٨٩٦م . انظر سيمون (مرجع ٢٩٠ ، ص ١٠٤- الترجمة الإنكليزية) ؛ لابيكا (مرجع ٢٣١ ، ص ٢٣٩و ٢٤٠) ؛ حميش (مرجع ٣٩ ، ص ١٥٥) ؛ ويسندونك (مرجع ٣١٠ ، ص ١٨١) ؛ الخشاب (مرجع ٤١ ، ص ١٦٦) ؛ فان كريمر (انظر مرجع ١٩٤ ، ص ١٦٠) ؛ مونيير (مرجع ٢٤٩ ، ص ٤٣) ؛ بوتول (مرجع ١٧١ ، ص ١٠٥و ١٠٧) . وهناك من يعتقد أن تفكير ابن خلدون الدنيوي واهتمامه بالسياسة الراقية يشيران إلى أنه لم يكن متشائماً . انظر سيمون (مرجع ٢٩٠) ؛ الجابري (مرجع ٢٨ ، ص٨٤) ؛ الحصري (مرجع ٣٧ ، ص ٦٢٢) ؛ باش (مرجع ١٧٣ ، ص٢٢٠و ٢٢٨و ٢٢٩) ؛ بيكر وبارنز (مرجع ١٦٣ ، ص ٢٧٠و ٣٢٠) .

(٤) انظر سبنغلر (مرجع ٢٩٧ ، ص ٢٧٢) ؛ شامبلس (مرجع ١٧٥ ، ص ٤١٥) . ما يتعلق بهذا الأمر ، وجدنا ثلاثة أنواع من التفكير أو التفسيرات . الأول يقول ان النظرية الدورية (Cyclical) لاتهتم بمفهوم التقدم أو التطور الاجتماعي ، بما في ذلك الجانب الاقتصادي . انظر سبنغلر (مرجع ٢٩٧ ، ص ٢٩٣) ؛ باشا(مرجع ٢٦٥ ، ص٨٦) . الرأي الثاني يذكر أن ابن خلدون لم يكوّن أو ينشئ أبداً نظرية تتعلق بالتطور . انظر نور(مرجع ٢٦٢ ، ص ٢١٢) . الرأي الثالث يوضح أن ابن خلدون كان مدركاً لمفاهيم التغير والتطور بشكل ما أو آخر في مقدمته ، وقد عبر عنها واستعملها في المقدمة انظر وافي (مرجع ١٢٣ ، ص ٢٠١و ٢٠٧) ؛ وافي (مرجع ١٢٥ ، ص١٧٦) ؛ صادق جعفر إسماعيل (مرجع ٨ ، ص٩٤) ؛ الأهواني(مرجع ١٣ ، ص ١٦٧) ؛ الساعاتي (مرجع٦٠ ، ص ٢٠٩) ؛ حميش (مرجع ٣٨ ، ص ٦٩) ؛ عبد الله (مرجع ٧٧ ، ص ٢٣) ؛ النبهان (مرجع ١١١ ، ص ١١) ؛ جنلول (مرجع ٢٩ ، ص ٥٣) ؛ شريط (مرجع ٦٨ ، ص٣٩٥و ٤٠٢) .

(٥) انظر مرجع ١٦٢ ، ص ٢٦٧ . في هذا المرجع يطلق بيكر وبارنز على أوبنهايمر لقب "باعث نظريات ابن خلدون " (ص٧٢١) . انظر أيضاً مرجع ١٥٧ ، ص ٢٠٢.

(٦) هناك مفكرون آخرون اعتقدوا بـ "نمط" أو "مراحل متعاقبة" أو "أوقات" في قيام وانهيار "الدول" أو "الثقافات" أو "الحضارات" . ومن هؤلاء فيكو وتورغو وغمبلوفتس وسبنغلر وسوروكن وتوينبي .

الفصل العاشر

خاتمة

يهتم هذا الفصل بالإجابة على الأسئلة التالية:

(١) هل كان ابن خلدون رائداً لواحد أو أكثر من العلوم الاجتماعية /الإنسانية؟

(٢) هل يحتوي "علم العمران" على مادة أو موضوع بحث معين؟

(٣) هل أن مفاهيم وتعميمات ابن خلدون سبقت الفكر الاجتماعي الحديث؟

(١) مشاهداتنا تشير إلى أن غالبية هؤلاء الذين كتبوا عن ابن خلدون كانوا مقتنعين بأنه أنشأ مجالاً جديداً من المعرفة غير معروف في زمنه، وبأنه عالج علمه "بقوة وبراعة" (عنان، مرجع ١٩٤، ص ١٥٣)، واستخدم طرق البحث لكي يشرح ويحلل ويصل إلى تعميمات دقيقة عن الظواهر الاجتماعية- الثقافية الموجودة في عصره. واستطاع بتلك المحاولة أن يتفوق على المفكرين الذين سبقوه.

العلم الجديد، إذن، يبحث في ظواهر عديدة لها علاقة بالعمران البشري والاجتماعي الإنساني. بما أن مفهوم أو موضوع "العمران البشري" واسع، وبما أن العلوم الاجتماعية مترابطة ومعتمدة الواحدة على الأخرى، فإن ابن خلدون حصل على سمعة عالية وعالمية بأنه "أول" فيلسوف تأريخ، و "أبو" علم الإقتصاد، و "الشخص الأول" الذي وضع الأساس لعلم الأنثروبولوجيا (لا سيما الأثنولوجيا)، و"أول من تطرق" إلى موضوعات معينة في علم الجغرافية البشرية، و "مؤسس" علم الإجتماع، و"الرائد" في علم السياسة، ومن أوائل الذين اهتموا بدراسة التربية الاجتماعية. (انظر الفصل الثاني- الفص التاسع).

(٢) إن العديد من الكتابات التي بحثت في أفكار ابن خلدون حاولت أن تعرّف وتشرح موضوع او مادة "علم العمران". ونتيجة لذلك فقدس حصلت عدة تعميمات شاملة، بعضها يفتقر إلى أدلة وبعضها يتصف بشروحات قليلة غير مقنعة (١).

في رأينا، انه ليس هناك تعريف أو معنى دقيق لكلمة "العمران". فهي تعني "التنظيم الاجتماعي" و "المدنية" (مرجع ١و حتي، مرجع ٢١٩، ص ٢٥٣)، كما تعني السكان (مرجع ١؛ ومرجع ٢٨٣)، وتعني أيضاً "العلاقات البشرية" (نور، مرجع ٢٦٢، ص ١٩؛ مهدي، مرجع ٢٤٢، ص ٨٧)، أو الثقافة (مهدي، مرجع ٢٤٢؛ سيمون، مرجع ٢٩٠، ص ٩٣)، أو "حياة اجتماعية" (باتسيفا، مرجع ١٥٩، ص ١٨٨). هناك صلة بين هذه التعريفات. الواقع، إن نقص أو افتقار الدقة في التعريف ليس شيئاً شاذاً في وقتنا الحاضر، لاسيما في العلوم الاجتماعية كعلم الاجتماع المعاصر مثلاً، حيث نجد تعريفات متعددة لكلمة "سوسيولوجي" (Sociology) منها: "علم المؤسسات الاجتماعية"، "علم النسق الاجتماعي"، "علم الفعل الاجتماعي"، "علم العلاقات البشرية"، "علم العمليات الاجتماعية، "علم البنيان الاجتماعي"، "علم الجماعات البشرية"، "علم السلوك الاجتماعي"، و"علم الظواهر الاجتماعية" (البعلي ومور، مرجع ١٥٢، ص ٤٣٧؛ بلكرين، مرجع ٢٦٦، ص ٢٢٣). وفي دراسة لنا تتعلق بتعريف علم الاجتماع كما تذكره كتب المدخل لعلم الاجتماع (المقررة في الجامعات) والتي طبعت بين عاميّ ١٩٥٠-١٩٧٠، وجدنا اتفاقاً واضحاً بين مؤلفي هذه الكتب بأن علم الإجتماع هو علم (في خصائصه وطرق بحثه)، ولكننا وجدنا خلافاً أو عدم انسجام في آراء هؤلاء المؤلفين فيما يتعلق بمادة أو موضوع هذا العلم (مرجع١٥٢).

والواقع، أن بعض مواد أو فصول **المقدمة** لا علاقة لها بالعلوم الاجتماعية أو بعلم العمران. وهذا أيضاً ما نجده، مثلاً، في كتاب س Positive Philosophy لأوغست كونت، الذي احتوى على أجزاء عديدة لا علاقة لها بعلمه الجديد (Sociology) (مرجع ١٨٠، ص١٥-٣٩٨).

في عهد ابن خلدون كانت كلمة "علم" تعني أي معرفة لها موضوع معين ومنهج بحث.وقد خصص ابن خلدون في مقدمته صفحات عديدة لشرح علوم زمانه. فبالإضافة إلى "علم القرآن" و "علم الحديث" و "أصول الفقه"، هناك "علم الكلام"و "علم التصوف" و"علم تعبير الرؤيا" و العلم الطبيعي، وعلم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)، والهندسة، و "علم الهيئة"، والموسيقى، والفلك، وعلم الطب، وعلوم "السحر والطلسمات"، وعلم

الكيمياء، وعلم البيان. إذن، الحضارة الإسلامية كانت معروفة بعلومها العديدة. ففي بداية تأريخ الإسلام، لا سيما عندما دخل الفرس دين الإسلام، كان تأسيس علوم جديدة طريقةً سائدة آنذاك. غير أن هذه الطريقة تضاءلت في عهد ابن خلدون؛ واعتقد الناس آنذاك أن كل شيء قد تم اكتشافه. ولكن ابن خلدون أكد بعزم أن كتّاب الأجيال اللاحقة قد تكون كفاءتهم أعلى من تلك التي عند المفكرين السابقين، لأن الكفاءة بحد ذاتها ليست احتكاراً للمفكرين الأولين (مرجع ١، ص ٤٧٥-٤٧٨).

عند تطبيق خصائص العلم الرئيسية (بالمفهوم الحديث) على "علم العمران" الخلدوني نجد أن "علم العمران" يمتلك تلك الخصائص:

أ- "علم العمران" الخلدوني علم نظري: هناك بعض نظريات اجتماعية في **المقدمة**. أكد ابن خلدون، أكثر من غيره من المفكرين المسلمين، على أهمية وضرورة السبب (العلة) والنتيجة في دراسة الظواهر الاجتماعية وفهم جميع جوانب التأريخ البشري[٢]. إذا كان تعريف "النظرية" بانه تعميم يتعلق بظواهر نشاهدها وتخضع لمنهج علمي فإن ابن خلدون، إلى حد بعيد، كان موفقاً في تكوين نظرية [٣]، مثلاً نظريته في الدولة، التي اعتمدت على عامل ديناميكي وهو مفهوم العصبية. هذه النظرية قد لايمكن تطبيقها في فترات أخرى من الزمن أو في أماكن أخرى من العالم. طبعاً أن أي نظرية لها علاقة بمشاهداتنا وبمناهج البحث التي نستخدمها لدراسة الظواهر الاجتماعية-الثقافية يمكن أن تخضع للتعديل، بل وحتى الرفض في وقت معين من الزمن (انظر فقرة ج أدناه).

ب- "علم العمران" الخلدوني علم تجريبي: لأجل الابتعاد عن التخمين، والوصول إلى تعميمات صحيحة، استخدم ابن خلدون الطرق الآتية: ١- الملاحظة: اعتبرها ابن خلدون طريقة مهمة للحصول على المعرفة (مرجع ١، ص ١٨١-١٨٢ و ٣٩٩-٤٠٠). خبرته الواسعة كدبلوماسي ورحالة وكاتب، وملاحظاته الدقيقة عن الحياة البدوية، واطلاعه الواسع على الحياة الحضرية، جعلته يؤكد على أهمية الملاحظة أو المشاهدة. ففي **المقدمة** أشار إلى ملاحظاته للأمور الاجتماعية. وقد كان واثقاً من صحة هذه المعلومات لأنها، كما قال، تمت نتيجة فحص دقيق ومطابقة الواقع (مرجع ١، ص ٩-١٠ و ٨٧-٨٩ و ١٨١و ٣٤٧-٣٤٨ و ٣٦١-٣٦٢) [٤]. حقاً، إن كثيراً من تعميمات

ابن خلدون كانت منحصرة بشمال أفريقيا؛ ولكن هذا ليس بالشيء الفريد في العلوم الاجتماعية. بعض دراسات علم الاجتماع، مثلاً، تنحصر في مجتمع محلي صغير واحد، أو جامعة علمية واحدة، أو جماعة دينية معينة. ٢- المقارنة: استعمل ابن خلدون طريقة المقارنة من وجوه عدة، لا سيما مقارنة. الدولة قبل وخلال عهده؛ مقارنة مدة حياة الدول مع بعضها خلال حياته؛ مقارنة مدة حياة الدولة مع مدة حياة الإنسان؛ مقارنة البدو مع أهل الحضر؛ مقارنة معلوماته مع معلومات غيره من الكتّاب. اعتقد ابن خلدون أن هذه الطريقة تساعد في توضيح المعلومات، ولكنه أنذر قراءه بأنها لاتخلو من أخطاء، إذ النسيان والإهمال يحيدان الباحث عن الهدف الذي يسعى إليه. وقد لا يتفطن الفرد "لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهواة من الغلط". ولذا فإن حسن النظر والتثبت "يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط" (مرجع ١، ص ٩و ٢٨و ٢٩و ٢٣٦). ٣- الطريقة التأريخية: في كتاباته، جمع ابن خلدون معلومات تتعلق بأصل وتطور الدول. وذهب أبعد من المؤرخين في زمنه حين درس تأثيرات الحكم في مثل هذه الدول على العلاقات الاجتماعية. وقد أكد أن المعلومات التأريخية يجب أن تُفحص بحذر، لأن بعض المؤرخين "لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل... والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل" (مرجع ١، ص ٤) [٥].

جـ- علم العمران الخلدوني علم تجمّعي :(Cumulative)يخضع المجتمع الإنساني إلى تغيرات خلال العهود. هذا يعني أن المعلومات والأخبار التي نحصل عليها قد تخضع إلى فحص لأجل التحقق منها (مرجع ١، ص ٥). اعتقد ابن خلدون أن أيسر الطرق للحصول على الملكة والحذق في العلوم هو "فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يُقرب شأنها ويُحصلُ مرامها" (مرجع ١، ص ٤٣١). فإذا وجد مفكر خطأً في كتابات مفكرين آخرين، حتى وإن كانوا معروفين ومشهورين في كتاباتهم، فإن عليه أن يذكر اعتراضه كتابةً حتى يستطيع أن ينتفع منها طلبة المعرفة في المستقبل ويتفهموا الفرق. بصورة عامة، إذا كان هناك علم ناقص وفيه عيوب فإن من واجب المفكرين تصحيح هذه الأخطاء بدون ترك أي نقص أو ضعف فيه (مرجع ١، ص ٣٧و ٥٣١-٥٣٢) [٦].

د- علم العمران علم موضوعي: من مهام العلم دراسة الظواهر كما هي. وقد شرح ابن خلدون الأحداث الاجتماعية شرحاً موضوعياً وبنزاهة [٧]. وعلى الرغم من أنه كان تحت تأثير التفكير التقليدي، الذي ساد مجتمعه، فقد استطاع بوضوح أن يثبت موضوعيته وطريقة بحثه التجريبي (انظر مرجع ٢٧٥، ص ٢٦؛ مرجع ٢٤٢، ص١٧١؛ مرجع ٢٨٧، ص ٢١٣-٢١٤؛ مرجع ٣١٢، ص ٢١٣-٢١٤).

لقد برزت بعض الانتقادات المعتدلة لمنهج البحث عند ابن خلدون [٨]. برأي عيساوي أن معظم نقاط الضعف عند ابن خلدون ترجع في حقيقتها إلى قلة المادة أو المعلومات التي اطلّع عليها أو عدم ثقته بالكثير منها (مرجع ٢٢٧، ص ٢٥). ومع هذا اعتقد بعض الباحثين الذين كتبوا عن ابن خلدون بأن منهج بحثه كان السابق والرائد للبحوث التي جاء بها بعض المفكرين فيما بعد مثل فرنسيس بيكون وسبنسر ودوركهايم[٩]. ويظهر ذلك واضحاً في محاولة ا لمفكر العربي الوصول إلى قوانين لتفسير الظواهر الاجتماعية تشابه القوانين الطبيعية.

إن بداية أي علم جديد تتسم بالغموض. ولا يستثنى من ذلك "علم العمران" .فقد كان ابن خلدون متواضعاً جداً عندما اعترف بـ "عيوبه"، وكان عالماً موضوعياً حين سأل طلاب العلم أن يفحصوا كتاباته "بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء" (مرجع ١، ص ٧). وكان واثقاً بأن هناك من يأتي بعده "ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين، يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا، فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما تكلم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل" (مرجع ١، ص٥٨٨). وما قاله ينطبق على ماحدث بعد وفاة أوغست كونت، حيث عانى علم الاجتماع من عيوب عديدة، ولكن مع هذا كان متميزاً، متنوعاً، ومثمراً.

(٣) لأجل إظهار وإثبات أصالة الفكر الخلدوني، هناك مقارنات عديدة بين آراء ابن خلدون وتلك التي قال بها الكثير من المفكرين الذين جاءوا بعده. العديد من هذه المقارنات تذكر بوضوح أن بعض إسهامات ابن خلدون أصيلة، وتبدو حديثة. وعلى ذلك فقد سبقت أفكار الكثير من المحدثين والمعاصرين. (انظر ذلك بإسهاب في هامش (١٠)). يجب التأكيد أن ليست كل آراء ابن خلدون المهمة "حديثة" أو "معاصرة" أو

مبتكرة. فهو يعود إلى القرن الرابع عشر، وعلى هذا فإن بعض تعميماته لا يمكن تطبيقها في الوقت الحاضر. غير أن هذا الموقف يجب أن لا يمنع أحداً من اختيار أجزاء من أفكاره التي ما تزال صحيحة في عهدنا، والتي يمكن مقارنتها بالفكر "الحديث" أو الفكر "المعاصر". وفي هذه الحالة، لا يمكن أن يُقال إن أفكار ابن خلدون مُبالغ فيها، كما ليس هناك انتقاص من قيمة أو أهمية الفكر الحديث والمعاصر.

* * *

باختصار، كان ابن خلدون واثقاً تمام الثقة بأنه اكتشف علماً جديداً، فريداً من نوعه، مستقلاً بنفسه وموضوعه، وأسماه *"العمران البشري والاجتماع الإنساني"*. قال :"الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص" (مرجع ١، ص ٣٨). بعض أفكاره سبقت، بوضوح، الفكر الاجتماعي الحديث. وقد أثبت ذلك علماء غربيون وشرقيون حيث أقروا بأن اعتبار ابن خلدون رائداً في التطور الفكري الحديث ليس بالشيء الغريب. وعليه لا يمكن تجاهل هذه الحقيقة (فرانز روزنثال، مرجع ٢٧٨، ص ١٥). ويمكن استخدام نظريات ابن خلدون (التي تبدو حديثة) لأجل الوصول إلى أنموذج خلدوني نستطيع تطبيقه على مجتمعات العالم الثالث، بما في ذلك الأقطار العربية. وفعلاً استطاع أحد المختصين بالعلوم الاجتماعية أن يقدّم أنموذجاً للمجتمع الإسلامي وذلك بإستعارة أو اقتباس أفكار ابن خلدون في التغيّر الدوري .(Cyclical change)(١١).وفي عام ١٩٨١، صرح أحد المستعربين المعروفين أن "كل العلامات ترجح وتشير إلى أن دراسات ابن خلدون سوف تنتعش في السنوات القادمة "(١٢). لقد شاهدنا وما نزال نشاهد كثيراً من مثل هذه الدراسات في الشرق والغرب على حد سواء.

الهوامش

* نجد ، فيما بعد ، أسماء وأعمال هؤلاء الذين عبروا عن آرائهم في هذه الأسئلة .

(١) انظر ، مثلاً ، نويهض (مرجع ١١٥) ؛ رعد (مرجع ٥٤ ، ص ٣٩و ٥٠٢) ؛ وجدي ("ابن خلدون في الميزان" ، المقتطف ، ١٩٣٢) ؛ ألفي (مرجع ١٣٥ ، ص ١١٦) ؛ عاشور ("أول مؤسس لعلم الاجتماع" ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ، ص ٨٠و ٨٣) ؛ فقيرزادة (مرجع ١٩٧ ، ص ١١١-١١٢) ؛ سعفان (مرجع ٦١ ، ص ٢٨٨) ؛ قربان (مرجع ٩٦ ، ص ٩٤) ؛ بدوي (مرجع ١٧ ، ص ٣٢) ؛ إسماعيل (مرجع ٩ ، ص ٦٣و ٩٠و٩١) . استعمل محمود اسماعيل لغة قاسية ، وأحياناً مهينة ، عند اتهامه ابن خلدون ، بدون أي دليل واضح ، بـ "سرقة" أفكار إخوان الصفاء . ونجد افتقار أو فقدان الأدلة في بعض الكتابات التي طالعناها . أحد المراجع التي استخدمت في هذا البحث (نظرية الثورة) كان خالياً من أي هامش أو مرجع) .

(٢) انظر أروين روزنثال (مرجع ٢٧٦ ، ص ٢٦-٢٧) ؛ نور (مرجع ٢٦٢ ، ص ٢٤٥و ٢٤٦) ؛ سيمون (مرجع ٢٩٠ ، ص ١٢١) ؛ غب(مرجع ٢١١ ، ص ١٧٢) ؛ ربيع (مرجع ٢٧١ ، ص ٤٢-٤٣) ؛ ديبور (مرجع ١٦٧ ، ص ٢٠٤) ؛ نشأة (مرجع ٢٥٨ ، ص ٣٨٢) . يقول وايت : إن ابن خلدون عادة لم يلجأ إلى الله لأجل تفسير المبادئ الرئيسية التي يعتمد عليها تأريخ الإنسان (مرجع ٣١١ ، ص ٤١١) . انظر أيضاً الوردي (مرجع ١٢٦ ، ص٦٢) ؛ رتزر (مرجع ٢٧٣ ، ص٨) .

(٣) انظر حسين فهيم (مرجع ٩٤ ، ص ٧٠-٧٢) ؛ باتسيفا (مرجع ١٥٩ ، ص ١٤و ٥٦) ؛ البزاز (مرجع ٢٠ ، ص ٨) ؛ الوردي (مرجع ١٢٦ ، ص ١٠و ١٠٩و ٢٧٢و ٢٨٠) ؛ بيكر وبارنز (مرجع ١٦٣ ، ص ٢٦٩و ٢٧٠) غلنر (مرجع ٢٠٩ ، ص ٢٠٦) ؛ فلنت (مرجع ٢٠٤ ، ص١٦٢) ؛ الحبابي (مرجع ٣٢ ، ص ١٣) ؛ عزت (مرجع ٨٢ ، ص ٤١ و٤٥) ؛ وايت (مرجع ٣١١ ، ص ١١٣) ؛ بدوي (مرجع ١٦ ، ص ١٨٧) ؛ مدكور (مرجع ١٠٤ ، ص١٢٦) ؛ الساعاتي (مرجع ٥٩ ، ص ٢٠٣) ؛ شيخ (مرجع ٢٨٦ ، ص ١٤٥) ؛ الشكعة (مرجع ٦٩ ، ص ٢٦و ٧٨) .

(٤) انظر أيضاً شمدت (مرجع ٢٨٥ ، ص ٢٠-٢٧) ؛ بوتول (مرجع ١٧١ ، ص ١٦و ١٢٠و ١٢٣) ؛ غب(مرجع ٢١١ ، ص ١٦٧) ؛ طه حسين (مرجع ٣٥ ، ص ٣٠-٥٦و ٩٨و ١٦١) ؛ سيمون (مرجع ٢٩٠ ، ص ١٢١) ؛ كوين (مرجع ١٧٧ ، ص ٨١) ؛ نور (مرجع ٢٦٢ ، ص ٢٤٠) ؛ ألكن (مرجع ٢٠٤ ، ص ٢٩و ٣٢و٣٣و٣٥) ؛ ديبور (مرجع ١٦٧ ، ص ٢٠٣-٢٠٤ ، ٢٠٦) ؛ ربيع (مرجع ٢٧١ ، ص ١٣) ؛ فرانز روزنثال (مرجع ٢٧٧ ، ص ٨٥ رومانية) ؛ الوردي (مرجع ١٢٦ ، ص ١٠و ١٠٩ و ٢٧٢و ٢٨١) ؛ ويسندونك (مرجع ٣١٠ ، ص ١٧٥) ؛ سليمان (مرجع ٦٣ ، ص٤٦٩) ؛ لاكوست (مرجع ٢٣٢ ، ص ٥٢و ٢٤١) ؛ لكتنستادر (مرجع ٢٢٨ ، ص ١٥٦) ؛ رعد (مرجع ٥٤ ، ص١٤) ؛ العبده (مرجع ٧٩ ، ص ٣١) ؛ البياتي (مرجع ٢٧ ، ص ٣٢١) ؛ الحبابي (مرجع ٣٢ ، ص ٢٠) ؛ باتسييفا (مرجع ١٥٩ ، ص٣٨و ٨١) ؛ مونيير (مرجع ٢٤٩ ، ص ٣٢) ؛ المحمصاني (مرجع ٢٤٤ ، ص ٩٢و ١٠٠) ؛ عزت (مرجع ١٩٦ ، ص ٦و ٦٠و٦١) ؛ رتزر (مرجع ٢٧٣ ، ص ٨) ؛ عرابي (مرجع ٨٠ ، ص ٤٧) .

(٥) انظر أيضاً البياتي (مرجع ٢٧ ، ص ١٨و ١٤٣و ١٧٣و ٢٥٣و ٢٥٥) ؛ البعلي - الوردي (مرجع ١٥٥ ، ص ١٠٥-١٠٧) ؛ دوفر (مرجع ١٨٩ ، ص ١٠٩) ؛ فقيرزادة (مرجع ١٩٧ ، ص ٢٨-٢٩) ؛ بطاح (مرجع ١٦١ ، ص ٧١) ؛

خليل (مرجع ٤٤ ، ص ١٠٢و ١٠٨) ؛ عبد المولى (مرجع ٧٨ ، ص ٣٨) ؛ الطباع (مرجع ٧٣ ، ص ٢٠) ؛ أروين روزنثال (مرجع ٢٧٥ ، ص ٣٠) ؛ شرواني (مرجع ٢٨٧ ، ص ١٨٨) ؛ فيشل (مرجع ٢٠٢ ، ص ١١٩-١٢٠) ؛ كولوسيو (مرجع ١٧٩ ، ص ٥٠٤) ؛ ربيع (مرجع ٢٧١ ، ص ١٣) ؛ مرحبا(مرجع ١٠٦ ، ص ٧-٨) ؛ سبنغلر (مرجع٢٩٧ ، ص ٢٧٤و ٣٠٤-٣٠٥) ؛ مهدي (مرجع ٢٤٢ ، ص٥٦) ؛ العالم (مرجع ٧٥ ، ص ٤٨) ؛

(٦) لذا فإن قول طه حسين (مرجع ٢٢٢ ، ص ٣٧-٣٨) بأن ابن خلدون لم يفحص مصادره فيه مبالغة . أولاً ، فحص ابن خلدون المعلومات التي جمعها بنفسه ، وقام بتصحيح بعضها . تحدث ابن خلدون عن هذا الموضوع في كتابه التعريف . ثانياً ، في بعض صفحات المقدمة انتقد ابن خلدون طلبة العلم الذين لم يفحصوا المعلومات بدقة ولم يرفضوا القصص المجردة عن الأدلة المادية والتي لها علاقة بالمنظمات الاجتماعية الإنسانية . وقد انتقد ، على الأخص ، بعض كتابات مفكرين معروفين بمقدرتهم ، مثل الطبري وابن رشد والطرطوشي والمسعودي . وبالرغم من أن المسعودي ترك انطباعاً حسناً في تفكير ابن خلدون (لاهتمامه بطريقة بحث ونظرة جديدة ساعدت ابن خلدون في دراسة مفاهيم التأريخ) فإن ابن خلدون مع هذا انتقده لأنه ضمّ (إلى كتاباته) قصصاً وخرافات ليس لها قواعد من الحقيقة (انظر مرجع ١ ، ص ٤-٥و٩ - ٢٨ و ٣٥ - ٣٦ و ٣٨و ٤٠و ١٤٢و ١٥٥-١٥٦و ٢٦٤-٢٦٥و ٢٧٧-٢٧٨و ٣٣١-٣٣٢و ٢٨٧-٢٨٨و ٥١٦-٥١٧) . انظر أيضاً فيشل (مرجع ٢٠٢ ، ص ١١٣) ؛ غلاّب (مرجع ٩١ ، ص ٢٦) . بعكس فيكو ، استطاع ابن خلدون تحرير نفسه من الخرافات والأساطير . بعكس بودن الذي توفي في عام ١٥٩٦ فإن ابن خلدون لم يعتقد بـ "تأثير النجوم على حظوظ الأفراد والأمم والدول" (مرجع ٢٠٢ ، ص ١٣٢و ١٣٥) .

(٧) انظر مهدي (مرجع ٢٤٣ ، ص ٢٩٣) ؛ غب (مرجع ٢١١ ، ص ١٦٩) ؛ ربيع (مرجع ٢٧١ ، ص ٢١ ومرجع ٥٢ ، ص٤٧٧) ؛ شامبلس (مرجع ١٧٥ ، ص ٢٩٥و ٣١٢) ؛ عيساوي (مرجع ٢٢٧ ، ص ١٣) ؛ سيمون (مرجع ٢٩٠ ، ص٢٠) ؛ ألكن (مرجع ٣٠٤ ، ص ٣١) ؛ لاكوست (مرجع ٢٣٣ ، ص ٧٥) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ٩ رومانية) ؛ الطالبي (مرجع ٧٢ ، ص ٥٢٤) ؛ أحمد (مرجع ٧ ، ص ١٢٧) ؛ بدوي (مرجع ١٩ ، ص ٩٢) ؛ بطاح (مرجع ١٦١ ، ص١١٢) ؛ بلند (مرجع ١٦٥ ، ص ٤٢) ؛ بوغاردس (مرجع ١٦٨ ، ص ١٧٥) ؛ ميكوسكي (مرجع ٢٥٢ـ ص ١٩٧-١٩٨) ؛ كوين (مرجع ١٧٧ ، ص ٧٧) ؛ الذوادي (مرجع ١٨٦ ، ص ٦٠) ؛ فرّوخ (مرجع ٩٣ ، ص ٢٦٧و ٢٧٧) ؛ حقيقي (مرجع ٢١٥ ، ص ٧١) ؛ الحصري (مرجع ٣٧ ، ص ٥٠٧-٥٠٨) ؛ لابيكا (مرجع ٢٣١ ، ص ١٢٣و ٢٣٣) ؛ نصار (مرجع ٢٥٩ ، ص ٣١٥) ؛ أروين روزنثال (مرجع ٢٧٦ـ ص ٢٦) ؛ فرانز روزنثال (مرجع ٢٧٨ ، ص ٢٣) ؛ شمس الدين (مرجع ٧٠ ، ص ٧١) ؛ لاكوست (مرجع ٢٣٣ ، ص ٧٥) ؛ شريط (مرجع ٦٨ ، ص ٥٥٤و ٥٦٥) ؛ معتوق (مرجع ١١٠ ، ص١٩) .

(٨) انظر ، مثلاً ، الوردي (مرجع ١٢٦ ، ص ١٢٧-١٢٨و ١٣٧) ؛ حميش (مرجع ٢٩ ، ص ٥١و ٥٢) ؛ قربان (مرجع ٩٦ ، ص ٢١) ؛ غلاب (مرجع ٩١ ، ص ٢٧-٢٨) ؛ عاصي (مرجع ٧٤ ، ص ١٧٩-١٨٠و ١٨٤و ١٨٦و١٨٧) ؛ دهمس (مرجع ١٨٢ ، ص ٢٥٧) .

(٩) انظر ، مثلاً ، كولوزيو (مرجع ١٧٩ ، ص ٥٠٢) ؛ الكن (مرجع ٣٠٤ ، ص ٣٢) ؛ بارنز (مرجع ١٥٨ ، ص ٩٦) ؛ الزربيي (مرجع ٥٦ ، ص ٥٢١) ؛ الخشاب (مرجع ٤١ ، ص ١٤٧) ؛ بورج(مرجع ١٦٩ ، ص ٨٣٠و ٨٤١) ؛ سوروكن (مرجع ٢٩٥ ، ص ٥٤) ؛ توينبي (مرجع ٣٠٢ ، ص ٣٢٦و ٤٥٧-٤٧٦) ؛ حسان (مرجع ٢١٨ ، ص ٣١٧و ٣١٨) ؛ ويسندونك (مرجع ٣١٠ ، ص ١٧٧و ١٧٨و ١٧٩) ؛ ويدغري (مرجع ٣١٢ ، ص ١٠٩) ؛ وافي (مرجع ١٢٢ ، ص١٤٨-١٤٩و ١٨٧-١٨٩و ٢٠٢و ٢١٠و ٢٢٢) ؛ علي (مرجع ١٣٦ ، ص ٧) ؛ حامد ربيع (مرجع ٥١ ، ص ٢٧٠-٢٧١و ٢٩٨) ؛ أبو زيد (مرجع ٦ ، ص ١٠و ٢٤٢) ؛ بدوي (مرجع ١٦ ، ص ١٧٧و ١٨٦-١٨٧و ١٩٣) ؛ البياتي (مرجع ٢٧ ، ص ١١) ؛ حتي (مرجع ٢١٩ ، ص ٢٥١) ؛ الحصري (مرجع ٣٧ ، ص ٥٤٣) ؛ اسماعيل (مرجع ٨ ، ص ١٠٢) ؛ عيساوي (مرجع ٢٢٧ ، ص ١٢-١٤) ؛ سليمان (مرجع ٢٣٢ ، ص ٥و ٧و١١و١٢) ؛ لورنس (مرجع ٢٣٦ ، ص ٨) ؛ فرانز روزنثال (مرجع ٢٧٧ ، ص ٨٨ رومارينه) ؛ مزيان (مرجع ١٠٨ ، ص ٦٤-٦٧و ٢٢٩) ؛ الزعبي (مرجع ٥٧ ، ص ١٧) .

(١٠) أمثال :

جين بودن :(Bodin)انظر بيكر وبارنز (مرجع ١٦٣ ، ص ٢٤٨-٢٥٤و ٢٥٧-٢٥٨و ٧٠٩و ٧٤١) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ٢٤و ٦٥و ٧٤و ١١٨و ١١٩) ؛ نور (مرجع ٢٦٢ ، ص ١٩٣) .

ماكيفلي :(Machiavelli)انظر كولوزيو (مرجع ١٧٩ ، ص ٤٥١) ؛ كولوزيو (مرجع ١٧٨ ، ص٣١٩ ، كما جاءت في نشأة ، مرجع ٢٥٨ ، ص ٤٦٦) ؛ بيكر وبارنز (مرجع ١٦٣ ، ص ٣٠٢) ؛ نور (مرجع ٢٦٢ ، ص ١٩٤) ؛ عنان (مرجع ١٩٤ ، ص ١٧٨) ؛ ألكن (مرجع ٣٠٤ ، ص ١٣٠) ؛ ويل (مرجع ٣١٣ ، ص ٤٤٦) ؛ العروي (مرجع ٨١ ، ص ١٩-٢٠ و ٦٠-٦١) ؛ ستواسر (مرجع ٢٩٩ ، ص ٣-٤ و ٢٢ و ٢٣) ؛ هنداوي (مرجع ١٢٢ ، ص٥٠ و ١١٠) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ٦ و ٣٤ و ٤٥ و ٦٤) .

فيكو :(Vico)انظر كولوزيو (مرجع ١٧٩ ، ص ٤٥١) ؛ الكن (مرجع ٣٠٤ ، ص ٣٠) ؛ بارنز (مرجع ١٥٨ ، ص ٩٦) ؛ بيكر وبارنز (مرجع ١٦٣ ، ص ٧٤٦) ؛ وايت (مرجع ٣١١ ، ص ١١٢) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص٦ و٩ و٤٥ و٤٦ و٦٥ و٦٩ و٧٧ و٨١ و٩١ و١٠٥ و١٠٨ و١٠٩ و١١٠ و١١٧ و١٢٦ و١٢٧) ؛ الحصري (مرجع ٣٧ ، ص ٣٨) ؛ كيونز (مرجع ١٧٤ ، ص ٢٢٦ و٢٥٣ و ٤٠١) ؛ الزريبي (مرجع ٥٦ ، ص ٥١٩) ؛ نشأة (مرجع ٢٥٨ ، ص ٤٤٨) ؛ نور (مرجع ٢٦٢ ، ص ٢١٣) .

تورغوت :(Turgot)انظر بارنز (مرجع ١٥٨ ، ص ٩٦) ؛ بيكر وبارنز (مرجع ١٦٣ ، ص٢٥٨ و ٤١١ و ٤١٧ز ٤١٩ و٧٨١) ؛ وايت (مرجع ٣١١ ، ص ١١٢) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ٩ و ٦٩ و ٧٦ و ١٠٨) .

مونتسكيو ؛ انظر كولوزيو (مرجع ١٧٩ ، ص ٤٥١) ؛ الخوري (مرجع ٤٦ ، ص ١١) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ١٢ و ١٣ و ٢٤ و ٣٢ز ٦٥) ؛ قدسي (مرجع ٢٦٩ ، ص ٧) ؛ هنداوي (مرجع ١٢٢ ، ص٥٠ و ١١٠) ؛ الزريبي (مرجع ٥٦ ، ص٥٢٢) ؛ نشأة (مرجع ٢٥٨ ، ص ٤٤٨) ؛ نور (مرجع ٢٦٢ ، ص ١٧٦ و ١٩٣) .

روسّو ؛ انظر الخوري (مرجع ٤٦ ، ص ١١) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ١٠٣ و ١٤٩) .

آدم سمث ؛ انظر نشأة (مرجع ٢٥٨ ، ص ٤٦٦-٤٦٧) ؛ المحمصاني (مرجع ٢٤٤ ، ص ١١٩) ؛ قدسي (مرجع ٢٦٩ ، ص٨-٩) ؛ إلفي (مرجع ١٣٥ ، ص ٦٠-٦٢ و ١٠١) ؛ عويس (مرجع ٢٦٤ ، ص ١١٢-١١٦ و ١٢٣-١٢٥) .

مالثرس ؛ انظر سيمون (مرجع ٢٩٠ ، ص ١٢٧- الترجمة الإنكليزية) ؛ نور (مرجع ٢٦٢ ، ص ١٠٣) ؛ نشأة (مرجع ٢٥٨ ، ص ٤٢٦ و ٤٣١) ؛ بولاكيا(مرجع ١٧٠ ، ص ١١١٧) ؛ وافي (مرجع ١٢٥ ، ص ١٦١) .

كارل ماركس ؛ انظر ألكن (مرجع ٣٠٤ ، ص٣٠) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ٧٧-٧٨) ؛ الحصري (مرجع ٣٧. ص ٢١٠) ؛ الخضيري (مرجع ٤٢ ، ص ٨٠) ؛ حقيقي (مرجع ٢١٥ ، ص ٨٠) ؛صقري (مرجع ٢٨٠ ، ص ٦١ و ٦٤ و ٦٥) ؛ بارنز (مرجع ١٥٨ ، ص ٩٦) ؛ سيمون (مرجع ٢٩٠ ، ص ١٢- الترجمة الإنكليزية) ؛ شمدت (مرجع ٢٨٥ ،ص٣١) ؛ ربيع (مرجع ٥١ ، ص ٢٩٠-٢٩١) ؛ نصار (مرجع ٢٥٩ ، ص ٢٩٩) ؛ كيرنز (مرجع ١٧٤ ، ص ٢٣٢) ؛ عويس (مرجع ٢٦٤ ، ص ١١٣) ؛ فاطمة بدوي (مرجع ١٩ ، ص ٩٨) ؛ مرحبا (مرجع ١٠٦ ، ص ١٠٥) ؛ عبد المولى (مرجع ٧٨ ، ص ٦٩-٧١) ؛ نور (مرجع ٢٦٢ ، ص٢١٢) ؛ عيساوي (مرجع ٢٢٧ ، ص ١٧) .

هيغل ؛ انظر شمدت (مرجع ٢٨٥ ، ص ٢٤) ؛ الحبابي (مرجع ٣٢ ، ص ٩) ؛ معتوق (مرجع١١٠) ؛ ألاتاس (مرجع ١٣٤ ، ص١١) ؛ العظمة (مرجع ١٤٣ ، ص ٦٣) ؛ هنداوي(مرجع ١٢٢ ، ص ٢٤) .

هربرت سبنسر ؛ انظر الكن (مرجع ٣٠٤ ، ص ٣٠) ؛ شريط(مرجع ٦٨ ،ص ٤٣٦-٣٣٧) ؛ الوردي (مرجع ١٢٦ ، ص٧٧) ؛ فقيرزادة (مرجع ١٩٧ ، ص ١٢٨) .

آدم فرغسون ؛ انظر بيكر وبارنز (مرجع ١٦٣ ، ص ٧٤٥-٧٤٦) .

بيريتو ؛ انظر الحصري (مرجع ٣٧ ، ص ٥٧٦س) ؛ ألفي (مرجع ١٣٥ ، ص ٢٤) ؛ نشأة (مرجع ٢٥٨ ، ص ٤٢٣) .

غمبلوفتس ؛ انظر الوردي (مرجع ١٢٧ ، ص ٥٢٤) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ٧٨) .

كتليه ؛ انظر البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ٢٢ و ١٢٧) .

أوغست كونت ؛ انظر الخوري (مرجع ٤٦ ، ص ١١) ؛ وافي (مرجع ١٢٥ ، ص ١٩١) ؛ عيساوي (مرجع ٢٢٧ ، ص ١٧) ؛ شمدت (مرجع ٢٨٥ ، ص ٢٩) ؛ شامبلس (مرجع ١٧٥ ، ص ٢٩٢) ؛ الحصري (مرجع ٣٧ ، ص ٢٢٥-٢٣٦ و ٥٧٦) ؛ فقيرزادة (مرجع ١٩٧ ، ص ١٢٣-١٢٤) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ٦٥-٦٦) ؛ الزريبي (مرجع ٥٦ ، ص ٥٢١) ؛ أحمد (مرجع ١٣٦ ، ص ٢رومانية) ؛ سعفان (مرجع ٦١ ، ص ١١٢-١١٣) ؛ بيكرو بارنز (مرجع ١٦٣ ، ص٢٥٨ و٥٦٥) ؛ نور (مرجع ٢٦٢ ، ص ١٦٤ و ٢١٢) .

أميل دوركهايم ؛ انظر فقيرزادة (مرجع ١٩٧ ، ص ١٢٣-١٢٤) ؛ سعفان (مرجع ٦١ ، ص ١١٢-١١٣) ؛ الحصري (مرجع

٣٧ ، ص ٦٢٢) ؛ الزريبي (مـرجع ٥٦ ، ص ٥٢١) ؛ بيكر وبارنز (مـرجع ١٦٣ ، ص ٧٨١) ؛ الكن (مـرجع ٣٠٤ ، ص٣٢) ؛ خليفة (مرجع ٢٣٠ ، ص ٢١٩) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ٢٧و ٢٩-٣١ و ٤٤-٤٦ و١٠٢-١٠٣ و١٠٩) ؛ الخوري (مرجع ٤٦ ، ص ١١) .

غدنغس :(Giddings)انظر الحصري (مرجع ٣٧ ، ص ٥٧٦) ؛ نشأة (مرجع ٢٥٨ ، ص ٤٧٨) .

تارد :(Tarde)انظر شمدت (مرجع ٢٨٥ ، ص ٣١) ؛ الحصري (مرجع ٣٧ ، ص ٥٩٦) ؛ مونيير (مرجع ٢٤٩ ، ص ٣٧) .

فرانس بيكون : انظر الكن (مرجع ٣٠٤ ، ص ٣٢) ؛ بارنز (مرجع ١٥٨ ، ص ٩٦) ؛ فقيرزادة (مرجع ١٩٧ ، ص ١٦٠) ؛ الزريبي (مرجع ٥٦ ، ص ٥٢) ؛ الخشاب (مرجع ٤١ ، ص ١٤٧) .

اوزوالد سبنغلر : انظر كيونز (مرجع ١٧٤ ، ص ٣٢٢و ٣٢٦و ٣٥٢و ٤٠١) ؛ سارتون (مرجع ٢٨١ ، ص ١٧٧٠) ؛ علي (مرجع ١٣٦ ، ص٥) ؛ عبد الرحمن البدوي (مرجع ١٧ ، ص ٢٣) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ٧٨) ؛ نشأة (مرجع ٢٥٨ ، ص ٤٧٢) ؛ ميغ (مرجع ٢٥٣ ، ص ١٣) .

توينبي :(Toynbee)انظر كيـزنز (مرجع ١٧٤ ، ص ٣٢٦ و ٣٥٤) ؛ علي (مرجع ١٣٦ ، ص ٥) ؛ خليفة(مرجع٢٣٠ ، ص٢١٩) ؛ البعلي (مرجع١٤٦ ، ص ٧٨-٧٩) .

هاورد بيكو : انظر سوروكن (مرجع ٢٩٤ ، ص ٢٤١ ، سوركن ، مرجع ٢٦٢ رومانية) .

سوروكن : انظر كيرنز (مرجع ١٧٤ ، ص ٣٢٦و ٣٥٢و ٤٠١) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ٩و١٣و ٦٩ و ٧٨-٧٩و ٨١ و١٠٢و ١٠٣و ١٠٥و ١٠٩) .

أوبنهايمر : انظر الوردي (مرجع ١٢٧ ، ص٥٢٤) ؛ بيكو وبارنز مرجع ١٦٣ ، ص ٧٢١-٧٢٢و ٧٢٦و ٧٤١) ؛

ماكس فيبر : انظر بيكو وبارنز (مرجع ١٦٣ ، ص ٢٦٩) ؛ بطاح (مرجع ١٦١ ، ص ٢٠و ٨١) ؛ ميكوسكي (مرجع ٢٥٢ ، ص ١٨٤) ؛ ميغ (مرجع ٢٥٣ ، ص ١٣) .

رادكلف براون : انظر الخوري (مرجع ٤٧ ، ص ٢و ٦) .

مالينوسكي : انظر الخوري (مرجع ٤٧ ، ص ٦) .

ايفانز برتجارد : انظر الخوري (مرجع ٤٧ ، ص٢) .

سمث :(W.R.Smith)انظر الخوري (مرجع ٤٧ ، ص ٢ و ٣ و ١٠) ؛ السيد حامد (مرجع ٢١٦) .

وارد :(lward)انظر الوردي (مرجع ١٢٦ ، ص ٧٧) ؛ البعلي (مرجع ١٤٦ ، ص ٦٥ و ٧٤) .

تونيس :(Tonnies)انظر سوروكن (مرجع ٢٩٦ ، ص ٩ رومانية) ؛ البعلي (١٤٦ ، ص ٩٥و ١٠٣-١٠٤) ؛ شرايفر (مرجع ٢٨٩) .

فرويد :(Freud)انظر الساعاتي (مرجع ٥٩ ، ص ٣٠) ؛ فاطمة بدوي (مرجع ١٩ ،ص ٣٠) .

دارون : انظر الحصري (مرجع ٣٧ ، ص ٣٠١و ٣٠٣) ؛ سليمان (مرجع ٦٣ ، ص ٤٦٧-٤٦٨) ؛ بيكر وبارنز (مرجع ١٦٣ ، ص ٧٤١) ؛ الخوري (مرجع ٤٧ ، ص ١١-١٢) .

مارشال : انظر نشأة (مرجع ٢٥٨ ، ص٤٢٤) ؛ فرزلي (مرجع ٢٠١ ، ص ٢١٢) .

كينيس :(Keynes)انظر بولاكيا (مرجع ١٧٠ ، ص ١١١٧) ؛ آدمز (مرجع ١٣٢) .

(١١) غلنر (Gellener):(مرجع ٢٠٦ ، ص ٢٨٥-٢٨٦ ومرجع ٢٠٩ ، ص ١٦-١٧ ومرجع ٢٠٨ ، ص ١٤٢و ١٤٧-١٤٩) . انظر أيضاً فاسفيلد (مرجع ٢٠٥ ، ص ٨٩) .

(١٢) فرانز روزنثال (مرجع ٢٧٨ ، ص ٢٤) . جدير ذكره هنا أن ريغان ، رئيس جمهورية الولايات المتحدة السابق ، ذكر اسم واسهامات ابن خلدون في علم الاقتصاد وذلك في مؤتمره الصحفي في اليوم الأول من اكتوبر (تشرين أول)١٩٨١ .

المراجع

باللغة العربية :

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن: **المقدمة** (بيروت: دار الكشاف، بدون تأريخ).

(٢)ـــــ. **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩).

(٣)ـــــ. **شفاء السائل لتهذيب المسائل** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩).

(٤) أبو ريان، محمد علي: "تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون"، **عالم الفكر**، المجلد التاسع.

(٥) أبو زهرة، محمد: "ابن خلدون والفقهاء والقضاء)" **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(٦) أبو زيد، منى أحمد: **الفكر الكلامي عند ابن خلدون** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧).

(٧) أحمد ، عزت السيد: **فلسفة الفن والجمال عند ابن خلدون** (دمشق: دار طلاس، ١٩٩٣).

(٨) اسماعيل، صادق جعفر: "نظرية المعرفة عند ابن خلدون"، **مجلة كلية الآداب والتربية**، العدد ١٢، كانون الأول ,١٩٧٧

(٩) اسماعيل ، محمود ، **نهاية أسطورة** (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٠).

(١٠) أكلير: "رحلة عبد الرحمن ابن خلدون إلى الأندلس"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(١١) أمين، أحمد: **ضحى الإسلام** (القاهرة: لجنة التأليف، ١٩٣٨- ١٩٤٣).

(١٢) الأنفر، محمد: **نظرية الجماعة في علم الاجتماع** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١).

(١٣) الأهواني، أحمد فؤاد: "ابن خلدون وتأريخ العلوم"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(١٤) الأهواني، عبد العزيز: "ابن خلدون وتأريخ فني التوشيح والزجل"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(١٥) أومليل، علي: **الخطاب التأريخي ـ دراسة لمنهجية ابن خلدون** (بيروت: معهد الانماء العربي، بدون تأريخ).

(١٦) بدوي، سيد محمد: "المورفولوجيا الاجتماعية وأصولها المنهجية عند ابن خلدون"، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).

(١٧) بدوي، عبد الرحمن: مؤلفات ابن خلدون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢).

(١٨) ــــــ. "ابن خلدون وأرسطو"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(١٩) بدوي، فاطمة: **علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي** (منشورات جروّس ـ برس، بدون تأريخ).

(٢٠) البزاز، سعد: "حوارات في الطبيعة البشرية ـ مع الدكتور علي الوردي"، **الشرق الأوسط**، العدد ٦٤١٤، ٢٠ حزيران ١٩٩٦ .

(٢١) البعلي، فؤاد: **ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث ـ دراسة تحليلية** (دمشق وبيروت ونوقوسيا: دار المدى، ١٩٩٧).

(٢٢) ــــ. **فلسفة إخوان الصفا الاجتماعية والأخلاقية** (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٨).

(٢٣) بن عاشور، محمد الفاضل: "ابن خلدون ـ أول مؤسس لعلم الاجتماع"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(٢٤) البهي، محمد: " امامة ابن خلدون في المعرفة"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(٢٥) بوتشيش، إبراهيم القادري: "أقواس مفتوحة"، **دراسات عربية**، كانون الثاني، ١٩٩٩ .

(٢٦) بورحيل، زبيدة: "تصدير"، **مهرجان ابن خلدون** (الدار البيضاء، ١٩٦٢).

(٢٧) البياتي، جعفر: **مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون** (تونس: دار المعارف، ١٩٩٩).

(٢٨) الجابري، محمد عابد: **فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

(٢٩) جغلول، عبد القادر: **الاشكاليات التأريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٧٨).

(٣٠) الجيزاوي، سعد الدين محمد: "الفكر الاشتراكي عند ابن خلدون"، **الأقلام**، تموز ١٩٦٧ .

(٣١) الحاجري، محمد طه: **ابن خلدون ـ بين حياة العلم ودنيا السياسة** (بيروت: دار النهضة العربية، بدون تأريخ).

(٣٢) الحبابي، محمد عزيز: "أصالة المنهجية عند ابن خلدون" ، **مهرجان ابن خلدون** (الدار البيضاء، ١٩٦٢).

(٣٣) : "الدينامية المحركة للتأريخ عند ابن خلدون" ، **الفكر الاجتماعي الخلدوني** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

(٣٤) حسن، حسن ابراهيم: "نظرة ابن خلدون في الخلافة"، مهرجان ابن خلدون (الدار البيضاء، ١٩٦٢).

(٣٥) حسين، طه: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ـ تحليل ونقد** (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٥).

(٣٦) الحصري، ساطع: "دفاع عن ابن خلدون" ، أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).

(٣٧)ـــــ. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** (القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٣).

(٣٨) حميش، سالم: **التراكم السلبي والعلم النافع عند قراء ابن خلدون** (المغرب: افريقيا الشرق، ٢٠٠١).

(٣٩)ـــــ. **الخلدونية في ضوء فلسفة التأريخ** (بيروت: دار الطليعة: ١٩٩٨).

(٤٠) الحيدري، ابراهيم: "عن كتاب هل انتهت اسطورة ابن خلدون"، **الحياة**، العدد ١٣٤٠٢ .

(٤١) الخشاب، مصطفى: **علم الاجتماع ومدارسه**، جزء رقم (١) القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٧٥).

(٤٢) الخضيري، زينب: **فلسفة التأريخ عند ابن خلدون** (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٦).

(٤٣) خليفة، اغناطيوس عبده: "تعليق" على **شفاء السائل وتهذيب المسائل** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩).

(٤٤) خليل، عماد الدين: **ابن خلدون اسلامياً** (بيروت ودمشق: المكتب الاسلامي، ١٩٨٥).

(٤٥) ـــــ. "محاولة لفهم موقف ابن خلدون من العرب"، **العربي**، العدد ٢٣٦، تموز ١٩٧٨ .

(٤٦) الخوري، فؤاد اسحق: **مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٢).

(٤٧) : "ابن خلدون والانثروبولوجيا الاجتماعية". بحث وافق مؤلف هذا الكتاب على نشره.

(٤٨) الدشراوي، فرحات: "عبقرية ابن خلدون" ، **الفكر**، مجلد ٦، مارس (آذار) ١٩٦١ .

(٤٩) الذوادي، محمود: "ابن خلدون بين نسيان أهله وأصالة تألقه المعرفي"، **الحياة**، العدد ١٣١٥٠ (٩-٣-١٩٩٩).

(٥٠) ـــــ. "أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني"، **الفكر الاجتماعي الخلدوني** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

(٥١) ربيع، حامد عبد الله: "فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(٥٢) ربيع، محمد محمود: "منهج ابن خلدون في علم العمران" **مصر المعاصرة**، نيسان، ١٩٧٠ .

(٥٣) رسلان، صلاح الدين بسيوني: **السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون** (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٩).

(٥٤) رعد، سعيد محمد: **العمران في مقدمة ابن خلدون** (دمشق: دار طلاس، ١٩٩٣).

(٥٥) زبيب، نجيب: **ابن خلدون ـ فلتة كبرى من فلتات التأريخ** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣).

(٥٦) الزريبي، البشير: "منهجية ابن خلدون" ، **الفكر**، العدد ٦، آذار (مارس) ١٩٦١).

(٥٧) الزعبي، محمد أحمد: "حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون ـ مدخل عام"، **الفكر الاجتماعي الخلدوني** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٤).

(٥٨) زيعور، علي: **الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق في التيار الاجتماعي التأريخي** (بيروت: مؤسسة عز الدين، ١٩٩٣).

(٥٩) الساعاتي، حسن: **علم الاجتماع الخلدوني ـ قواعد المنهج** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٢).

(٦٠) ـــــ. "المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون" ، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(٦١) سعفان، حسن شحاتة: **تأريخ الفكر الاجتماعي** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٦).

(٦٢) ـــــ. "سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(٦٣) سليمان، فتحية: "الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(٦٤) السنوسي، زين العابدين: "٥٥٥سنة الأخماس عن وفاة ابن خلدون"، **الفكر**، مجلد ٦، مارس (آذار) ١٩٦١ .

(٦٥) الشافعي، حسين: "كلمة افتتاح مهرجان ابن خلدون"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(٦٦) شبر، سابا جورج: "ابن خلدون وتنظيم المدن وعلم الاجتماع وفن العمارة"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(٦٧) شرف الدين، خليل: **ابن خلدون** (بيروت: دار مكتبة الهلال، ١٩٨٥).

(٦٨) شريط، عبد الله: **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون** (الشركة الوطنية للنشر، ١٩٧٥ .

(٦٩) الشكعة، مصطفى: **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٢).

(٧٠) شمس الدين، عبد الأمير: **الفكر التربوي عند ابن خلدون** وابن الأزرق (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩١).

(٧١) صالح، أحمد زكي: **علم النفس التربوي** (القاهرة: مكتبة النهضة ١٩٧٩).

(٧٢) الطالبي، محمد: "نظرية ابن خلدون في سلطة الدولة"، **الفكر**، مجلد ٦، مارس (آذار) ,١٩٦١

(٧٣) الطباع، عمر فاروق: **ابن خلدون في سيرته وفلسفته التأريخية والاجتماعية** (بيروت: مؤسسة المعارف، ١٩٩٧).

(٧٤) عاصي، حسين: **ابن خلدون مؤرخاً** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١).

(٧٥) العالم، محمود أمين: "مقدمة ابن خلدون - مدخل ابستمولوجي"، **الفكر العربي**، نوفمبر ـ ديسمبر (تشرين ثان ـ كانون الأول) ,١٩٧٨

(٧٦) العبادي، أحمد مختار: "بين ابن خلدون وابن الخطيب" **مهرجان ابن خلدون** (الدار البيضاء، ١٩٦٢).

(٧٧) عبد الله، الطاهر: **نظرية الثورة من ابن خلدون إلى ماركس** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات ، ١٩٧٩).

(٧٨) عبد المولى، محمود: **ابن خلدون وعلوم المجتمع** (ليبيا وتونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٦).

(٧٩) العبده، محمد: **البداوة والحضارة ـ نصوص من مقدمة ابن خلدون** (لندن: المنتدى الإسلامي، ١٩٩٣).

(٨٠) عرابي، عبد القادر: "قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون" ، **الفكر الاجتماعي الخلدوني** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

(٨١) العروي، عبد الله: **ابن خلدون وماكيافيلي** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠).

(٨٢) عزت، عبد العزيز: "تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون" **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(٨٣) العظمة، عزيز: **ابن خلدون وتأريخيته** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧).

(٨٤) عكاوي، رحاب: **ابن خلدون ـ أشهر مؤرخ عرفه التاريخ** (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٨).

(٨٥) عفيفي، أبو العلا: "موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(٨٦) علي، آزاد أحمد: "حول العمارة والتشييد عند ابن خلدون"، **الفكر الاجتماعي الخلدوني** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

(٨٧) عنان، محمد عبد الله: **ابن خلدون ـ حياته وتراثه الفكري** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٣).

(٨٨) عنايت، راجي: **ابن خلدون** (بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٧٦).

(٨٩) عياش، جرمان: "نظرية ابن خلدون في العرب"، **مهرجان ابن خلدون** (الدار البيضاء، ١٩٦٢).

(٩٠) غازي، محمد فريد: "هل خلف ابن خلدون علماً جديداً"، **الفكر**، مجلد ٦، مارس (آذار) ١٩٦١ .

(٩١) غلاب، عبد الكريم: "الالتزام العلمي عند ابن خلدون"، **مهرجان ابن خلدون** (الدار البيضاء، ١٩٦٢).

(٩٢) فرّوخ، عمر: **بحوث ومقارنات في تأريخ العلم وتأريخ الفلسفة في الاسلام** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦).

(٩٣) : "موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(٩٤) فهيم، حسين: **قصة الأنثروبولوجيا ـ فصول في تأريخ علم الإنسان** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦).

(٩٥) القاسي، محمد: "ابن خلدون والسياسة"، **مهرجان ابن خلدون** (الدار البيضاء، ١٩٦٢).

(٩٦) قربان، ملحم: **خلدونيات ـ قوانين خلدونية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٤).

(٩٧) القزاز، إياد: "صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسة التمهيدية لعلم الاجتماع في الولايات المتحدة"، ، **المستقبل العربي**، نيسان ٢٠٠٢ .

(٩٨) قمبر، يوحنا: **ابن خلدون** (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦).

(٩٩) قنواتي، جورج شحاته: "ملاحظات حول ترجمة مقدمة ابن خلدون إلى اللغات الأجنبية"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(١٠٠) كتورة، جورج: "هل الخلدونية اطار ممكن لفهم أحوال العالم العربي"، **الحياة**، العدد ١٢٩٦٨، (٥-٩-١٩٨٨).

(١٠١) كرّو، أبو القاسم محمد: **العرب وابن خلدون** (ليبيا وتونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧).

(١٠٢) لطفي، عبد الحميد: **علم الاجتماع** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨).

(١٠٣) محمود، زكي نجيب: "موقف ابن خلدون من الفلسفة"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(١٠٤) مدكور، إبراهيم بيومي: "ابن خلدون الفيلسوف"، **أعمال مهرجان ابن** خلدون (القاهرة، ١٩٦٢).

(١٠٥) مراد، محمد حلمي: "أبو الاقتصاد، ابن خلدون"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(١٠٦) مرحبا، محمد عبد الرحمن: **جديد في مقدمة ابن خلدون** (بيروت وباريس: منشورات عويدات، ١٩٨٩).

(١٠٧) المرزوقي، أبو يعرب: **إصلاح العقل في الفلسفة العربية ـ من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).

(١٠٨) مزيان، عبد المجيد: **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، بدون تأريخ).

(١٠٩) مظهر، عاطف: "مناظرة تجدد الجدل في اقتباس ابن خلدون أفكار اخوان الصفاء"، **الحياة**، العدد ١٣٣٨٨ .

(١١٠) معتوق، فردريك: "ماذا لو عكسنا اتجاه التساؤل الحضاري المطروح؟"، **الحياة**، عدد ١٢٤٢٤، (٥-٣-١٩٩٧).

(١١١) النبهان، محمد فاروق: **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨).

(١١٢) نصار، ناصيف: **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** (بيروت: دار الطليعة ١٩٩٤).

(١١٣) نصر، محمد عبد المعز: "فلسفة السياسة عند ابن خلدون"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(١١٤) نور، محمد عبد المنعم: "ابن خلدون كمفكر اجتماعي عربي"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(١١٥-١٢٠) نويهض،وليد: "قراءة في رحلة ابن خلدون غرباً وشرقاً"، **الحياة**، أعداد ١٢٤٦٨و ١٢٥٤٨و ١٢٥٤٩و ١٢٩٤٩و ١٢٥٠٧ و ١٢٤١٦ .

(١٢١) : "مدخل إلى حياة ابن خلدون"، **الحياة**، العدد ١٢٤١٠، (١٨-٢-١٩٩٧).

(١٢٢) هنداوي، حسين: **التأريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيغل** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٦).

(١٢٣) وافي، علي عبد الواحد: **مقدمة ابن خلدون ـ مع شرح وتعليق ـ** الجزء الأول (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥).

(١٢٤)ـــــ."ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(١٢٥)ـــــ. **عبد الرحمن بن خلدون: حياته وآثاره ومظاهر عبقريته** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦١).

(١٢٦) الوردي، علي: **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته** (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٢).

(١٢٧) : "ابن خلدون والمجتمع العربي"، **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٦٢).

(١٢٨) وناس، المنصف: "مقاربة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون" ، **الفكر الاجتماعي الخلدوني** (مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

(١٢٩) وهبي، محمد: "ابن خلدون أبو الاجتماع"، **الأديب**، ١٩٤٨ .

(١٣٠) يوسف، عبد التواب: **ابن خلدون يقابل دوركهايم في علم الاجتماع** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٦).

باللغات الأجنبية:

(131) *Thought,*(Abu- Sayf, F.K. "Ibn Khaldun, Society, and Education, " *Journal of* 10 (1975).

(132) Adams, Roy D. "Tax Rates and Tax Collection: The Basic Analysis of Khaldun-Laffer Curves," *Puplic Finance Quarterly*, 9 (October 1981).

(133) Alam, Manzoor. "Ibn Kaldun's Concept of the Origin, Growth and Decay of Cities," *Islamic Culture*,23 (April 1960).

(134) Alatas, Hussein. "Objectivity and the Writing of History," *The Islamic Review* (January 1954).

(135) Alfi, Ezzat Sayed el-. "Production, Distribution, and Exchange in Ibn Khaldun's Writings," Ph.D. dissertation. University of Minnesota, 1968.

(136) Ali, Basharat, M. *Muslilms-The First Sociologists.* Lahore: Maktab-i-Milliya, 1961.

(137) Almaoui, Amal. "Ibn Khaldun: A Pioneer Sociologist," M.A. thesis. Boston University, 1988.

(138) Anderson, Jon W. "Conjuring with Ibn Khaldun: From an Anthropological Point of View," in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Jdeology*. Leiden: E.L Brill, 1984.

(139) Applebaum, R. P. and W. J. Chambliss. *Sociology*. New York: Longman, 1997.

(140) Atiyah, Edward. *The Arabs*. 1955.

(141)Ayache, G. "Ibn Khaldoun et les Arabes," *Colloque*. Casablanca, 1962.

(142) Azadarmaki, Taghi. "An Analysis of the Roots of Ibn Khaldun's Social Theory," Ph.D. disscrtation. University of Maryland, 1992.

(143) Azmeh, Aziz al-. *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*. London: Frank Cass, 1982.

(144) Baali, Fuad. *Relation of the People to the Land in Southern Iraq.* Gainesville: University of Florida Press, 1966.

(145)_____. Ilm al- *Umran and Sociology: A Comparative Study.* Kuwait: Annals of the Faculty of Arts, 36th Monograph, 1986.

(146)_____.*Society, State, and Urbanism.* Albany, New York: State University of New York Press, 1988.

(147) _____. *Social Institutions.* Lanham, New York, and London: University Press of America. 1992.

(148)_____. "Ibn Khaldun, Abd al-Rahrnan," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World.* New York and Oxford: Oxford University Press, 1995.

(149)_____."Asabiyah," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World.* New York and Oxford: Oxford University Press, 1995.

(150)_____."Ibn Khaidun' s Explanation of Knowledge, "*Aljadid* (Spring 1998).

(151)_____.and Joseph S. Vandiver. *Urban Sociology.* New York: Appleton-CenturyCrofts, 1970.

(152)_____.and Michael C. Moore. "The Extended Deliberation: Definitions of Sociology," *Sociology and Social Research*, 56 (July 1972).

(153)_____.and J. B. Price. "Ibn Khaldun and Karl Marx: On Dialectical Methodology," *Journal of the Social Sciences*, 8 (April 1980).

(154)_____. "Ibn Khaldun and Karl Marx: On Economic and Social Interpretation of History," *Arab Journal for Humanities*, 1 (Winter 1981).

(155)_____.and Ali Wardi. *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective.* Boston: G.K. Hall, 1981.

(156)_____."Ibn Khaldun's Typology of Society in the Light of Modern Thought," Journal of the Social Sciences, 9(1981).

(157)_____. Barnes, Harry Elmer. "The Social Political Philosophy of Auguste Comte," in H. E. Barnes, ed. *An Introduction to the Histoty of Sociology.* Chicago: University of Chicago Press, 1948.

(158)_____. A H-*listoty of Historical Writing.* New York: Dover, 1962.

(159)_____.Batsieva, S. M. *Al-Umran al-B eshari fi Muqaddimat lbn Khaldun*, trans. by R. Ibrahim. Libya and Tunisia: Al-Dar al-Arabiyah, 1978.

(160)_____.*Nathariyat Ibn Khaldun*, trans. by R. Tbrahim. Tunis: Dar al-Maghrib al-Arabi, 1974.

(161)Battah, Abdalla M. "Tbn Khaldun's Principles of Political Economy: Rudiments of a new Science, "ph.D. dissertation. The American University, 1988.

(162) Becker, Howard. *Through Values to Social Interpretation*. New York: Greenwood Press, 1968.

(163). and Harry Elmer Barnes. *Social Thought from Lore to Science*. New York: Dover Publications, 1961, 3 volumes.

(164) Benet, F. "The Ideology of Islamic Urbanization," International Journal of *Comparative Sociology*, 4 (September 1 963).

(165) Bland, Kalman. "An Islamic Theory of Jewish History: The Case of Ibn Khaldun," in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984.

(166) Bodin, Jean. The Six *Bookes of a Commonweale*, ed. with introduction by Kenneth Douglas McRac. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

(167) Boer, T. J. de. *The History of Philosophy in Islam*. New York: Dover Publications, 1967.

(168) Bogardus, Emory S. *The Development of Social Thought*. New York: Longmans, Green and Co., 1961.

(169) Boruch, Robert F. "Idcas about Social Research, Evaluation, and Statistics in Medieval Arabic Literature," *Evaluation Review*, 8 (December 1984).

(170) Boulakia, Jean David C. "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist," *Journal of Political Economy*, 79 (September-October 1971).

(171) Bouthoul, Gaston. *Ibn Khaldoun: sa philosophie sociale*. Paris: Libraire Orientaliste Paul Genthner, 1930.

(172) Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*. Cambridge: University Press,1969, Vol. 1.

(173) Busch, Briton Cooper. "Divine Intervention in the Muqaddimah of Ibn Khaldun," *History of Religion*, 7 (May 1968).

(174) Cairns, Grace E. *Philosophies of History*. New York: Citadel Press, 1962.

(175) Chambliss, Rollin. *Social Thought from hammurabi to Comte*. New York: Dryden, 1954.

(176) Cockerham, W. C. The Global Society: Introduction to Sociology. NewYork: McGraw-Hill, 1997.

(177) Cohen, Gerson D. "Ibn Khaldun: Rediscovered Arab Philosopher," *Midstream*, 5 (Summer 1959).

(178) Colosio, Stefano. "Contribution a l'etude d'Ibn Khaldoun," *Revue du Monde Musulman*, 26 (1914).

(179) . "An Introduction to the Study of Ibn Khaldun," trans. by U. Farrukh, *AlHadeeth* (July 1932).

(180) Comte, Auguste. *The Positive Philosophy*, trans. by Harriet Martineau. New York: Calvin Blackard, 1855.

(181) Cooke, Miriam. "Ibn Khaldun and Language," in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984.

(182) Dahmus, Joseph. *Seven Medieval Historians*. Chicago: Nelson-Hall, 1982.

(183) Dalche, J. G. "Ibn Khaldoun et son temps," *Colloque*. Casablanca, 1962.

(184) Dawood, N. J. *The Muqaddimah- A Bridged Version*, 1989.

(185) DeFleur, M. L. et al. Sociology: Human Society. Glenview, Ill.: Scott, Foresman & Co., 1973.

(186) Dhaouadi, Mahmoud. "A Critical Assessment of the Issues of Objectivity and Subjectivity," *Sociological Abstract* (1990).

(187)_____. *New Explorations into the Making of Ibn Khaldun 's Umran Mind*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1997.

(188)_____. "Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology," a manuscript.

(189) Dover, Cedric. "The Racial Philosophy of Ibn Khaldun," *Phylon*, 13 (1952).

(190) Durant, W. *The Story of Civilization*. New York: Simon and Schuster, 142.

(191) Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*, trans. by George Simpson. New York: The Free Press, 1933.

(192)_____. *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. by J. Swain. New York: The Free Press, 1965.

(193)_____."The Realm of Sociology as a Science," trans. by Everett K. Wilson. *Social Forces*, 59 (June 1981).

(194) Enan, Mohammad Abdullah. *Ibn Khaldun: His Life and Work*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1969.

(195) *Encyclopedia Britannica Almanac.* Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 2003.
(196) Ezzat, Abd el-Aziz. *Ibn Khaldoun et sa science sociale.* Cairo: Universite de Fouad, 1947.
(197) Faghirzadeh, Saleh. *Sociology of Sociology.* Tehran: The Soroush Press, 1982.
(198) Fakhry, M. *A History of Islamic Philosophy.* New York: Columbia University Press, 1970.
(199) Farrukh, Umar. *The Arab Genius in Science and Philosophy*, trans. by John B. Hardie. Washington, D.C.: The American Council of Learned Societies, 1954.
(200) Faure, A. "Grandeur et Solitude d'Jbn Khaldoun," Colloque. Casablanca, 1962.
(201) Firzly, George S. "Ibn Khaldun: A Socio Economic Study," PhD. dissertation. University of Utah, 1973.
(202) Fischel, Walter J. *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and Historical Research (1382-1406) A Study in Islamic* Historiography. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.
(203) Fleischcr, Cornell. "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldunism'," in Bruce B. Lawrence, ed. Ibn Khaldun and Islamic Ideology. Leiden: E.J. Brill, 1984.
(204) Flint, Robert. *Histoty of the Philosophy of History.* New York: Charles Scribner's Sons, 1894.
(205) Fusfeld, Warren. "Naqshbandi Sufism and Reformist Islam," in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology.* Leiden: E.J. Brill, 1984.
(206) Gellner, Ernest. "From Ibn Khaldun to Karl Marx," *The Political Quarterly*, 32 (October-December 1961).
(207)_____.*Muslim Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
(208)_____. "Trust, Cohesion, and the Social Order," in Diego Gambetta, ed. *Trust-Making and Breaking Cooperative Relations.* Oxford: Basil Blackwell, 1990
(209)_____. "Cohesion and Identity: The Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheirn," *Government and Opposition*, Vol. 10 (Spring 1975).
(210) Ghariany, Bashir Salem. "Ibn Khaldun: The Historical Sociologist," M.A. thesis. California State University, 1980.
(211) Gibb, Hamilton A. R. "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory," in S. J. Shaw and W. R. Polk, eds. *Studies on the Civilization of Islam.* Boston: Beacon Press, 1962.

(212) Gre, Gerard 0. C. de. *Society and Ideology.* New Yrok: Columbia University Bookstore, 1943.

(213) Gumplowicz, Ludwig. *Outlines of Sociology,* ed. by Irving L. Horowitz. New York: Paine-Whitman Publishers, 1963.

(214) Hababi, Muhammad Aziz al-. *Ibn Khaldun: Presentation, Choix de texts, bibliographie.* Paris: Seghers, 1968.

(215) Hakiki, Nouredine. *Khaldounism Sciences Sociales et Fondement du Pouvoir* Politique, trans. by Elias Khalil. Beirut, 1983.

(216) Hamcd, Al-Sayed A. "Ibn Khaldun's Contributions to Social Anthropology," a paper presented at the International Congress of the Anthropological and Ethnological Sciences. Canada, 1983.

(217) Hardcastle, Bruce. "The Supply Side Meets the 14th Century-Reagan's Ibn Khaldun," *NewRepublic,* 185 (1981).

(218) Hassan, Umit. *Ibn Haldun' un Metodu ye Siyaset Teorisi.* Ankara: Sevnic Matbassi, 1977.

(219) Hitti, Philip K. *Makers ofArab Histoiy.* New York: Harper, 1968.

(220) Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939. London: Oxford University Press, 1962.

(221) Husari, Sati' al-. "La sociologie d'Ibn Khaldoun,"*Actes du XVe Congres Intertional de Sociologie.* Istanbul,1952.

(222) Hussein, Taha. *Etude analytique et critique de la Philosophie sociale d'Ibn Khaldoun.* Paris: A. Pedone, 1917.

(223) Ibn Khaldun, Abd al-Rahman. The Muqaddimah: *An Introduction to Histoty,* trans by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967. 3 volumes.

(224) Ibrahim, Hilmi. "Leisure, Idleness and Ibn Khaldun," *Leisure Studies,* 7 (1988).

(225) Imam, S. M. .A. Some Aspects of Ibn Khaldun 's Socio-PoliticalAnalysis of History. Karachi, Pakistan: Khurasan islamic Research Center, 1978.

(226) Irving, T. B. "A Fourteenth-Ccntury View of Language," in J. Kirtzeck and R. B. Winder, eds. The World of Islam. London: Macmillan, 1960.

(227) Issawi, Charles. *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis, 1332-1406.* London: John Murray, 1950.

(228) Jabri, Mohammed Abed al-. *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary* Critique, trans. by Aziz Abbassi. Austin: The University of Texas, Center for Middle Eastern Studies, 1999.

(229) Johnson, Steve Alan. "A Critical Analysis of the Epistemological Basis of lbn Khaldun's Classification of the Sciences," Ph.D. dissertation. Indiana University, 1989.

(230) Khali fa, Ibrahirn M. "An Analytical Study of 'Asabiyah' ," Ph.D. dissertation. The Catholic University of America, 1972.

(231) Labica, Georges. *Politque et Religion Chez lbn Khaldoun*, trans. by M. Wahba and S. al- Duwayhi. Beirut: Dar al-Farabi, 1980.

(232). "Ibn Khaldun Revisited," trans. by K. Suroor,*Al-Fikr al-Arabi*, 6 (November-December 1978).

(233) Lacoste, Yves. *Ibn Khaldoun: naissance de l'histoire passé du tiers monde*, Arabic trans. by M.Sulaiman. Beirut: lhn Khaldun House. 1973.

(234). Ibn Khaldun, trans. by Z. Fathallah. Beirut: Maktabat al-Ma'arif, 1958.

(235) Landis, J. R. *Sociology*. Belmont: Wadsworth Publishing Co., 1998.

(236) Lawrence, Bruce B. "Introduction," in B. B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984.

(237)."Ibn Khaldun and Islamic Reform," in B. B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Isalmic Ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984.

(238) Lichtcnstadter, Ilse. *Islam and the Modern Age*. New York: Bookman Associates, 1958.

(239) Loucks, W. N. and J. W. Hoot. *Comparative Economic Systems*. New York: Harper, 1948, trans. by M. Sulaiman. Beirut: lbn Khaldun House, 1973.

(240) Macdonald, Duncan B. *The Religious Attitudes and Life in Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1909.

(241) Machiavelli, Niccolo. *The Prince*, trans. by L. Ricci. New York: The New American Library, 1952.

(242) Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun 's Philosophy of Histoty*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

(243)_____."Ibn Khaldun," *International Social Science Encyclopedia*. New York: Macmillan, 1968.

(244) Mahmassani, Sobhi. *Les Idees economiques d 'Ibn Khaldoun* (Lyon, 1932).
(245) Mannheim, K. *Ideology and Utopia.* New York: Harcourt, Brace, 1936.
(246) Margoliouth, David S. "Ibn-Khaldun," *Encyclopedia of the Social Sciences,* 1932.
(247) Marx, Karl. *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.* New York: International Publishers, 1964.
(248) Maunier, R. "Les Idees economiques d'un philosophe arabe, Ibn Khaldoun," *Revue d'Histoire economique et sociale* (Paris, 1912).
(249)_____. "Les Idees sociologiques d'un philosophe arabe au XIVe siecle, " *L 'Egypte Contemporaine* (Cairo, 1917).
(250) McCurley, Elizabeth S. "Continuities in Social Thought: Ibn Khaldun," *Sociological Abstract* (1979).
(251) Michels, Roberto. *First Lectures in Plolitical Sociology.* New york: Harper, 1965.
(252) Mieczkowski, Bogdan. "Ibn Khaldun's Fourteenth Century Views on Bureaucracy," *American Journal of Islamic Social Sciences,* 4 (December 1987).
(253) Miege, J. L. "La Modernite d'Ibn Khaldoun," Colloque. Casablanca, 1962.
(254) Miller, John H. "Ibn Khaldun and Machiavelli: An Examination of Paradigms," M.A. thesis. Kansas State University, 1983.
(255) Montesquieu, Charles de Secondat. *The Spirit of the Laws, trans.* by T. Nugent. New York: Hafner, 1949.
(256) Mudamgha, Anwar Ameen al-. "Ibn Khaidun's Socio-Historical Theory," Ph.D. dissertation. Syracuse University, 1971.
(257) Nagarajan, K.V. "Ibn Khaldun and 'Supply-Side Economics': A Note," *Journal of Post Keynesian Economics,* 5 (Fall 1982).
(258) Nashat, Mohammad Ali. "Ibn Khaldoun: Pioneer Economiest," *L'Egypte Contemporaine,* 35 (1945).
(259) Nassar, Nassif *La pensee realiste d'Ibn Khaldun.* Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
(260) Newby, Gordon D. "Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner," in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Kaldun and Islamic Ideology.* Leiden: E.J. Brill, 1984.
(261) Nicholson, Reynold A. *A Literay History of the Arabs.* Cambridge: Cambridge University Press, 1930.

(262) Nour, Mohamed Abdel Monem - "An Analytical Study of the Sociological Thought of lbn Khaldun." Ph. D. dissertation. University of Kentucky, 1953.
(263) Nuseiheh, Hazem Zaki. *The Ideas of Arab Nationalism.* lthaca,N .Y.: (Cornell University Press, 1956.
(264) Oweiss. lbrahim M. "lbn Khaldun, the Father of Economics," in George N. Atiyeh and Ibrahim M. Oweiss, eds. *Arab Civilization: challenges and Responses.* Albany, New Yrok: Stale University of New York Press, 1988.
(265) Pasha, Zalida Hamid. "lbn Khaldun, Sociologist: A Fourteenth Century Pioneer," *Acres du XV' Congres International de Sociologie.* Instanbul, 1952.
(266) Pellegrin, Roland J. "The Study of Social Change and Theory," Sociological Spectrum. 2 (July_December 1982).
(267) _____. and C. H. Coates. "Absentee_Owned Corporation and Community Power Structure, " *American* Journal of Sociology 61 (March 1956).
(268) Qazzaz, Ayad al_. "The Image of Arab and Islam in Introduction to Sociology College Textbook in the United States," in S. A. Khasawnih, ed. *Arab-American Relations* Taward a Bright Future. Amman: University of Jordan, 2001.
(269) Qudsi Ohaidullah. "lbn Khaldun ur Auguste Comte ka Tkabla Mutalaa," unpublished manuscript.
(270) Rabe, Ahmad Abdulla al-. "Muslim Philosophers' Classifications of the Sciences," Ph.D. dissertation. Harvard University, 1984.
(271) Rabi ', Muhammad Mahmoud. *The Political Theory of lbn Khaldun.* Leiden: E.J. Brill, 1967.
(272) Ritter, Hellmut. "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with lbn Khaldun," *Oriens*, 1(1948).
(273) Ritzner, George. *Sociological Theory.* New York: McGraw-Hill, 1992.
(274) Rizvi, Arshad. *Umrani Afkar.* Karachi: Kifayat Academy, 1966.
(275) Rosenthal, Erwin, I. J. "Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century," *Bulletin of the John Rylands Library*, 24(1940).
(276)_____. *Islam in the Modern National State.* Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
(277) Rosenthal, Franz. "Introduction" to Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An introduction to History*, trans. by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967.

(278) _____. "Ibn Khaldun in his Time," in Bruce B. Lawrence, ed. *Ibn Khaldun and Islamic ideology.* Leiden: E.J. Brill, 1984.

(279) Ryding, Donald. "Ibn Khaldun: Biography and Social Change Theory," *Heuristics,* 1 (May 1969).

(280) Sakri, F. "The Material Base of Political Power in Ibn Khaldun," *Journal of the Social Sciences,* 7 (July 1979).

(281) Sarton, George. *Introduction to the History of Science,* Vol. 3. Baltimore, Md: Williams and Wilkins, 1948.

(282) Schaff, A. *Marxism and the Human Individual.* New York: McGraw-Hill, 1970.

(283) Schimmel, Annemarie. *Ibn Chaldun: Ausgewahite Abschnitte aus der muqaddima.* Tubingen, 1951.

(284) Schleifer, Aliah. "lbn Khaldun's Theories of Perception, Logic and Knowledge," *American Journal of Islamic Social Sciences,* 2 (1985).

(285) Schmidt, Nathaniel. *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher.* New York: Columbia University Press. 1930.

(286) Sheikh, M. Saeed. *Islamic Philosophy.* London: Octagon Press, 1980.

(287) Sherwani, Haron Khan. *Studies in Muslim Political Thought and Adminstration Lahore*: Sh. Muhammad Ashraf, 1959.

(288) Shiber, Saba G. "Ibn Khaldun: An Early Town Planner," *Middle East Forum, 38* (March 1962).

(289) Shriver, Thomas E. "lbn Khaldun and Tonnies on Typology," a paper presented al the Southern Sociological Society Meeting in New Orleans, Louisiana, April1992.

(290) Simon, Heinrich. *Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur.* Leipzig. 1959.

(291) Soraty, Yazid Isa. "lbn Khaldun's Views on Man, Society, and Education," Ph.D. dissertation. University of Pittsburgh, 1985.

(292) Sorokin, Pitirim *A Contemporary Sociological Theory.* New York: Harper, 1928.

(293)_____. *Society, Culture, and Personality.* New York: Cooper Square Publishers, 1962.

(294) _____. *Sociological Theories of Today.* New York: Harper and Row, 1966.

(295)_____. Carle C. Zimmerman, and Charles Galpin, eds. *A Systematic Source*

Book in Rural Sociology, Vol. 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1930.

(296) _____. "Forward," *Gemeinschaft and Gesellschaft*, 1957.

(297) Spengler, Joseph. "Economic Thought of Islam: fbn Khaldun," *Comparative Studies in Society and History*, 6 (1963-1964).

(298) Spuler, B. "Ibn Khaldoun, the Historian," *A 'mal Mahrajan Ibn Khaldun*. Cairo: National Center for Social Research, 1962.

(299) Stowasser, Barbara Freyer. "Religion and Political Development: Some Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli." Georgetown University's Center for Contemporary Arab Studies (January 1983).

(300) Sumner, W. G. and A. G. Keller. *Science of Society*. New Haven, Conn.: Yale University press, 1927.

(301) Timasheff, N. S. *Sociological Theory*. New York: Random House, 1967.

(302) Toynbee, Arnold J. *A Study of History*, Vol. 3. New York: Oxford University Press, 1962.

(303) Turgot, Ann Robert Jacques. *On Progress, Sociology and Economics*, trans. and ed. by Robert L. Meek. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

(304) Ulken, Hilmi Zia. "Ibn Khaldoun, initateur de la sociologie," *A 'mal Mahrajan Ibn Khaldun*. Cairo: National Center for Social Research, 1962.

(305) Vico, Giambattista. The New Science, trans. by T. G. Bergin and M. H. Fisch. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968.

(306) Walzer, Richard. "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Farabi and Ibn Xaldun," *Oriens*, 16 (1963).

(307) Watt, W. M. *Islamic Political Thought -The Basic Concepts*. Edinburgh: The University Press, 1968.

(308) Weber, M. *From Max Weber*. New York: Oxford University Press, 1946.

(309) _____.*The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press, 1947.

(310) Wesendonk, Otto Gunther von. "Ibn Chaldun, ein Arabischer, Kultur-historiker des 14. Jahrhunderts," *Deutsche Rundschau*, 49(1923).

(311) White, Hayden V. "Ibn Khaldun in World Philosophy of History," *Comparative Studies in Society and History*, 2 (1959-1960).

(312) Widgery, Alban Gregory. *Interpretation of History: Confucius to Toynbee.* London:Allen and Unwin, 1961.

(313) Will, Edouard. Review of G. Nebel 's Sokcrates. *Revue Historique* (October-December 1970).

(314) Williams, R. M., Jr. *American Society.* New York: Alfred A. Knopf, 1970.

(315) Wirth, Louis. "Urbanism as a Way of Life," *American Journal of Sociology*, 41 (July 1938).

(316) Yinger, J. M. *Religion in the Struggle for Power.* Durham, NC: Duke University Press, 1946.

فهرس الأعلام

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ص)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

IBN KHALDUN

Forerunner of the social and behaviral sciences?

By : Fuad Baali

هناك من يقول أن ما كتب عن ابن خلدون كثير جداً ولا حاجة للمزيد. نحن لا نؤيد ذلك الرأي، فهل يحق لنا أن نقول أن المؤلفات عن أفلاطون وارسطو ودوركهايم وكارل ماركس، مثلاً، يجب أن تقف عند حدها؟ نحن نؤيد قول المفكر العربي عبد المجيد مزيان: إننا لنتعجب من الذين يلومون على الباحثين مبالغتهم في الاعتناء بابن خلدون، إذ لا زلنا نرى أن الأبحاث التي صدرت عنه غير كافية حتى الآن للإحاطة بجميع جوانب مهام وأهداف العمران الخلدوني.

N:2-84305-840-X
2843 058400